

APELLES UND HERMOGENES

SUPPLEMENTS TO
VIGILIAE CHRISTIANAE

Formerly Philosophia Patrum

TEXTS AND STUDIES OF EARLY CHRISTIAN LIFE
AND LANGUAGE

EDITORS

J. DEN BOEFT — R. VAN DEN BROEK — W.L. PETERSEN
D.T. RUNIA — J.C.M. VAN WINDEN

VOLUME XLVIII



APELLES UND HERMOGENES

Zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts

VON

KATHARINA GRESCHAT



BRILL
LEIDEN · BOSTON · KÖLN
2000

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Greschat, Katharina.

Apelles und Hermogenes : zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts / von Katharina Greschat.

p. cm. — (Supplements to Vigiliae Christianae, ISSN 0920-623X ; v. 48)

Includes bibliographical references (p.) and index.

ISBN 9004115498 (cloth)

1. Apelles, 2nd cent. 2. Hermogenes, the heretic, fl. ca. 200.3.

Theology—History—Early church, ca. 30-600. I. Title. II. Series.

BT1336.G74 1999

273'.1'0922—dc21

99-045147

CIP

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Greschat, Katharina:

Apelles und Hermogenes : zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts / von Katharina Greschat. - Leiden ; Boston ; Köln : Brill, 1999

(Supplements to Vigiliae Christianae ; Vol. 48)

ISBN 90-04-11549-8

[Vigiliae Christianae / Supplements]

Supplements to Vigiliae Christianae : formerly Philosophia Patrum ; texts and studies of early Christian life and language. – Leiden ; Boston ; Köln : Brill.

Früher Schriftenreihe

ISSN 0920-623X

Vol. 48. Greschat, Katharina: Apelles und Hermogenes. – 1999

ISSN 0920-623X

ISBN 90 04 11549 8

© Copyright 2000 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Brill provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910 Danvers MA 01923, USA. Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

INHALTSVERZEICHNIS

| | |
|--|----|
| Vorwort | xi |
| 1. EINLEITUNG | 1 |
| 1.1. Fragestellung und Zielsetzung der Arbeit | 1 |
| 1.2. Zum Aufbau der Arbeit | 5 |
| 1.3. Zur Erforschung der Theologen Apelles und Hermogenes | 8 |
| 1.3.1. Zur Erforschung des Theologen Apelles | 8 |
| 1.3.2. Zur Erforschung des Theologen Hermogenes | 11 |
| 2. DER THEOLOGISCHE LEHRER APELLES | |
| 2.1. Die Quellen zu Leben und Lehre des Apelles | 17 |
| 2.1.1. Die Bezeugungen für Leben und Lehre des Apelles | 17 |
| 2.1.2. Gab es ein eigenes Evangelium des Apelles? | 31 |
| 2.2. Leben und Wirken des christlichen Lehrers Apelles | 34 |
| 2.2.1. Die Nachrichten über das Leben und das Wirken des Apelles | 34 |
| 2.2.2. Die Schule als der historische Ort apellejischer Theologie | 38 |
| 2.3. Gotteslehre versus Schrift: Die Syllogismen des Apelles | 45 |
| 2.3.1. Apelles und sein Werk der Syllogismen | 45 |
| 2.3.2. Weshalb gab Apelles diesem Werk den Titel Syllogismen? | 46 |
| 2.3.3. Die logische Form des Syllogismus bei den Christen des zweiten Jahrhunderts | 48 |
| 2.3.4. Analyse der noch erhaltenen Syllogismen und Syllogismenfragmente aus dem Werk des Apelles | 50 |

| | |
|---|-----|
| 2.3.5. Die Bewertung der Schrift in den Syllogismen und ihre Bedeutung für die Gotteslehre des Apelles | 68 |
| 2.4. Der transzendente Gott als die eine ἀρχή und das Problem der Gotteserkenntnis bei Apelles | 73 |
| 2.4.1. Der eine Gott als das eine Prinzip | 73 |
| 2.4.2. Das Streitgespräch zwischen Rhodon und Apelles über die Erkenntnis Gottes | 74 |
| 2.5. Der transzendente Gott und das Problem der Welt- und Menschenschöpfung bei Apelles | 82 |
| 2.5.1. Die Entstehung der Welt nach Ansicht des Apelles | 82 |
| 2.5.2. Die Verfaßtheit des Menschen nach Ansicht von Apelles | 89 |
| 2.6. Die Erlösung durch den Abstieg Christi in die Welt | 97 |
| 2.6.1. Christus kam auf Bitten des Welt schöpfers zur Rettung von Mensch und Welt | 97 |
| 2.6.2. Das Problem der irdischen Leiblichkeit Christi | 99 |
| 2.7. Das apellejische Verständnis von Offenbarung und die Prophetin Philumene | 110 |
| 2.7.1. Apelles und die Offenbarungen der Prophetin Philumene | 110 |
| 2.7.2. Verfiel Apelles unter den Einfluß der Philumene dem Mystizismus? | 113 |
| 2.7.3. Die Geisterweise der Philumene und das Problem der Beurteilung von prophetischer Offenbarung am Ende des zweiten Jahrhunderts | 115 |
| 2.8. Zusammenfassung: Apelles als ein theologischer und philosophischer Lehrer der marcionitischen Kirche des zweiten Jahrhunderts | 123 |

3. DER THEOLOGISCHE LEHRER HERMOGENES

| | |
|--|-----|
| 3.1. Diskussion der Quellen, die über Hermogenes berichten | 137 |
| 3.1.1. Die verlorene Gegenschrift des Theophilus von Antiochien | 137 |

| | |
|--|-----|
| 3.1.2. Tertullians Streitschrift <i>Adversus Hermogenem</i> | 138 |
| 3.1.3. Tertullians Erwiderung gegen die hermogeneische Seelenlehre und seine übrigen Bemerkungen über die Ansichten des Hermogenes | 142 |
| 3.1.4. Die Bezeugung des Hermogenes bei Clemens von Alexandrien | 143 |
| 3.1.5. Der Bericht des Hippolyt von Rom über die Lehre des Hermogenes | 144 |
| 3.1.6. Die späteren Quellen: Filastrius von Brescia, Theodoret von Cyrus und Augustin von Hippo | 145 |
| 3.2. Persönlichkeit und Werk des Hermogenes | 150 |
| 3.2.1. Hermogenes, der Wandmaler | 150 |
| 3.2.2. Hermogenes' Stellung zum Problem der Wiederheirat | 152 |
| 3.2.3. Hermogenes als Lehrer der <i>intelligentes</i> | 154 |
| 3.3. Die Grundlegung hermogeneischer Theologie: Der eine transzendente Gott ist der Schöpfer aller Dinge | 158 |
| 3.3.1. Sein Anliegen: Wie läßt sich der eine, unveränderliche und gute Gott als der Schöpfer denken? | 158 |
| 3.3.2. Sein Anliegen im Unterschied zur gnostischen und marcionitischen Unterscheidung zwischen transzendtem Gott und Schöpfer | 164 |
| 3.3.3. Sein Anliegen im Unterschied zu den Vertretern eines Prinzipienmonismus | 166 |
| 3.4. Das Wesen der ungeschaffenen Materie und ihr Verhältnis zu Gott | 173 |
| 3.4.1. Das Wesen der ungeschaffenen Materie | 173 |
| 3.4.2. Das Verhältnis der ungeschaffenen Materie zu Gott | 191 |
| 3.5. Gottes Schöpfung und das Werden der Welt | 196 |
| 3.5.1. Das göttliche Handeln an der ungeschaffenen Materie | 196 |
| 3.5.2. Die Auswirkungen des göttlichen Handelns auf die chaotische Materie | 207 |

| | |
|---|-----|
| 3.6. Die hermogeneische Kosmogonie in seiner Interpretation der ersten Genesisverse | 214 |
| 3.6.1. Der Nachweis, daß auch die Genesis eine Schöpfung Gottes aus ungeschaffener Materie kennt | 214 |
| 3.6.2. Die Auslegung der beiden ersten Verse der Genesis nach Hermogenes | 217 |
| 3.6.3. Die ersten Verse der Genesis als Hinweis auf eine ungeschaffene Materie im Spätjudentum und bei den frühen Christen | 226 |
| 3.7. Entstehung und Wesen der menschlichen Seele nach Hermogenes | 234 |
| 3.7.1. Die hermogeneische Seelenlehre als konsequente Fortsetzung der Kosmologie | 234 |
| 3.7.2. Hermogenes' Lehre von der Entstehung der menschlichen Seele als Auslegung von Gen. 2,7 | 237 |
| 3.7.3. Der Kontext der hermogeneischen Deutung von Gen. 2,7 im Spätjudentum und frühen Christentum | 245 |
| 3.8. Christologie und Lehre von der Himmelfahrt Christi bei Hermogenes | 257 |
| 3.8.1. Der Bericht über die hermogeneische Christologie bei Hippolyt | 257 |
| 3.8.2. Hermogenes' Interpretation der Himmelfahrt Christi als Auslegung von Ps. 18,5 | 259 |
| 3.8.3. Zur Auslegungsgeschichte des Anfangs von Psalm 18 in der frühen Kirche | 264 |
| 3.8.4. Die Vorstellung von einer sonnenhaft verklärten Leiblichkeit Christi bei Hermogenes | 266 |
| 3.9. Zusammenfassung: Hermogenes als ein theologischer und philosophischer Lehrer der Großkirche des zweiten Jahrhunderts | 274 |
| 4. RÜCKBLICK | 287 |

| | |
|------------------------------|-----|
| Literaturverzeichnis | 299 |
| 1. Antike Quellentexte | 299 |
| 2. Hilfsmittel | 308 |
| 3. Sekundärliteratur | 309 |
| Register | 325 |

VORWORT

Nach ungefähr drei Jahren intensiver Forschungstätigkeit über die christlichen Lehrer Apelles und Hermogenes liegt meine Arbeit, die von der Westfälischen Wilhelms-Universität im Wintersemester 1997 als Dissertation angenommen wurde, nun endlich vor. Für den Druck wurde sie geringfügig überarbeitet und ergänzt. Daß diese Arbeit abgeschlossen ist, erfüllt mich mit einem gewissen Stolz, aber auch mit tiefer Dankbarkeit gegenüber all denjenigen, die mit dazu beigetragen haben.

Mein Dank geht in erster Linie an Prof. Dr. Barbara Aland. Sie hat mich 1994 nach meinem ersten Kirchlichen Examen der Evangelischen Kirche von Westfalen ermutigt, im Fach Kirchengeschichte zu promovieren, hat diese Arbeit angeregt und in allen Stadien ihres Entstehens mit wertvollen Hinweisen begleitet. Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild hat freundlicherweise das Zweitgutachten übernommen. Seine Ratschläge und seine konstruktive Kritik waren mir bei der Überarbeitung für den Druck eine große Hilfe.

Ganz herzlich sei an dieser Stelle auch Prof. Dr. Matthias Baltes gedankt. Er hat sich sehr viel Zeit genommen, um mit mir die Beziehungen zwischen Apelles und Hermogenes und der mittelp-latonischen Philosophie zu erörtern. Im Gespräch mit ihm sind viele meiner Ideen gereift und haben Gestalt angenommen.

Ein ganz besonderer Dank gebührt Prof. Dr. Gerhard May, der mir nicht nur sein noch unveröffentlichtes Manuskript über Apelles zur Verfügung stellte und mir erlaubte, daraus zu zitieren. Er hat meine Arbeit in vielerlei Hinsicht begleitet und unser gemeinsames Interesse an Apelles und Hermogenes ist nicht zuletzt der Grund dafür, daß ich jetzt seine Assistentin an der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz sein darf.

Maßgeblich gefördert wurden meine Forschungen durch ein Graduiertenstipendium der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Ohne diese Unterstützung hätte ich mich in dieser Zeit nicht so intensiv und frei von finanziellen Sorgen allein auf meine Arbeit konzentrieren können.

Den Herausgebern der Supplements to Vigiliae Christianae und dem Verlag Brill in Leiden, vertreten durch Herrn Theo J. Joppe,

danke ich dafür, daß sie es mir ermöglicht haben, meine Dissertation im Rahmen einer derart renommierten Reihe zu veröffentlichen.

Ohne die Ermutigung von vielen Freunden und Bekannten, namentlich seien hier – stellvertretend für andere – nur Herta und Frank Winkelmeyer und mein ehemaliger Vikariatsmentor Ralph Dieter Knöfler genannt, hätte ich diese Arbeit vermutlich niemals abgegeben. Deshalb sei ihnen noch einmal von Herzen dafür gedankt, daß sie meine Arbeit immer für wichtig gehalten und mich dazu gedrängt haben, sie fertigzustellen.

Ein ganz besonderer Dank richtet sich an meine Familie, an meine Schwestern, Dr. Isabel und Sabine Greschat, und an meinem Mann Rainer Wilmer. Sie haben die Freude, aber auch die Schwierigkeiten, die mit der Abfassung dieser Dissertation verbunden waren, gemeinsam mit mir durchlebt. Das gilt natürlich auch für meine Eltern, Christa und Prof. Dr. Martin Greschat, der in diesem Jahr seinen 65. Geburtstag feiert. Ihnen beiden sei diese Arbeit gewidmet.

Münster, im Juni 1999

1. EINLEITUNG

1.1 *Fragestellung und Zielsetzung der Arbeit*

Mit Apelles und Hermogenes sollen in der vorliegenden Arbeit zwei sehr unterschiedliche und bislang weniger erforschte Theologen betrachtet werden, die ihre Lehren nicht ganz zeitgleich in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts entwickelten. In dieser frühen Zeit der christlichen Kirche fließen die Quellen noch sehr viel spärlicher als ein gutes Jahrhundert später, als das Christentum zunächst geduldet und später zur allgemein verbindlichen Reichsreligion wurde. Ein Großteil dessen, was Christen im zweiten Jahrhundert für wichtig gehalten und niedergeschrieben haben, ist heute unwiederbringlich verloren. Von manchen ehemals vorhandenen Texten kennen wir kaum mehr als ihre Titel und von weiteren Schriften sind uns lediglich einige wenige Berichte in den Werken anderer Autoren überliefert. Letzteres ist auch der Grund, weshalb wir überhaupt etwas von Denkern wie Apelles oder Hermogenes wissen. Sämtliche Nachrichten über Apelles und Hermogenes verdanken wir allein dem Umstand, daß sie zu ihrer Zeit von später als rechtgläubig angesehenen Theologen bekämpft und zurückgewiesen worden sind. Doch weil ihre theologischen Lehren von den anerkanntermaßen rechtgläubigen Theologen so vehement abgelehnt wurden, haben die von ihnen selbst verfaßten und uns zum Teil noch namentlich bekannten Schriften¹ die Jahrhunderte nicht überdauert.

Will man also die Ansichten von Theologen wie Apelles oder Hermogenes rekonstruieren, dann ist man ausschließlich auf die gelegentlichen und durchgehend polemisch gefärbten Erwähnungen und Zitate ihrer einstigen Gegner angewiesen. Alles, was uns über Apelles und Hermogenes überliefert ist, spiegelt nicht deren eigene, sondern die Sichtweise ihrer damaligen Bestreiter, die natürlich ein Interesse daran hatten, diese beiden Theologen als gefährliche Irrlehrer zu entlarven, vor denen sie ihre eigenen Leser warnen wollten. Wenn

¹ Zu den mit Syllogismen und Phaneroeis betitelten Werken des Apelles vgl. unter 2.3 und 2.7; zu der namentlich nicht bekannten Schrift der Hermogenes vgl. unter 3.2.

man sich mit Apelles und Hermogenes beschäftigt, dann muß man sich immer wieder deutlich vor Augen halten, daß die Quellen² ihrem Publikum nur das mitteilen, was ihren Verfassern geeignet erschien, zu zeigen, welche Bedrohung von diesen beiden Lehrern ausging. Um diesen Texten die in ihnen enthaltenen Informationen über Leben und Lehre des Apelles oder des Hermogenes zu entlocken, muß man sich ihrer polemischen Ausrichtung ständig bewußt sein und versuchen, sie gegen die Intention ihrer Autoren zu lesen. Nur wenn man die überlieferten Quellen gleichsam gegen den Strich bürstet, kann man dem, was Apelles und Hermogenes einmal gemeint haben, vielleicht auf die Spur kommen. Beides, sowohl das nur spärlich vorhandene Quellenmaterial als auch die Notwendigkeit, es entgegen seiner ursprünglichen Absicht zu lesen, macht die folgende Untersuchung über die Lehren des Apelles und des Hermogenes jedoch nicht immer ganz einfach und lassen sie zudem mit mancherlei Unsicherheiten behaftet sein. Manches wird vermutlich niemals abschließend zu lösen sein.

Seit Gottfried Arnolds Unparteyischen Kirchen- und Ketzerhistorien³ hat sich besonders die protestantische Forschung immer wieder mit Theologen beschäftigt, die von ihren damaligen Gegnern als nicht rechtgläubig eingestuft wurden. Sie ist ihnen dabei häufig mit deutlicher Sympathie begegnet.⁴ Auch in unserem Jahrhundert betrachtete man die Häretiker als kritisches Korrektiv gegenüber einer Deutung, die sich auf die anerkannt rechtgläubigen Denker konzentrierte und ihre Gegner aus der Interpretation der ältesten Theologiegeschichte ausklammern wollte.⁵ Mit der Entdeckung gnostischer

² Die Quellen zu Apelles werden unter 2.1, die Quellen zu Hermogenes unter 3.1 vorgestellt.

³ Gottfried Arnolds unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorien. Vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688, bey dieser neuen Auflage, an vielen Orten, nach dem Sinn und Verlangen des seeligen Auctoris verbessert, vermehrt und in bequemere Ordnung gebracht und mit dessen Bildniß und Lebens-Lauff geziert, Bde 1–3, Schaffhausen 1740–1742.

⁴ Ebd. Bd. I. S. 73 wird Apelles ein «irriges Gemüt» genannt, zu Hermogenes vgl. S. 79.

⁵ In erster Linie ist hier A. v. Harnacks berühmte Monographie über Marcion zu nennen: Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Grundlegung der katholischen Kirche, Neue Studien zu Marcion, 2. vermehrte und verbesserte Aufl. Leipzig 1924, unveränderter Nachdruck Darmstadt 1996. Harnack schreibt Marcion jedoch eine sicherlich übertriebene Bedeutung für die theologische Entwicklung des zweiten Jahrhunderts zu, wenn er behauptet, die katholische Kirche habe sich ihre eigene Lehre und Gestalt erst in der Auseinandersetzung mit Marcion gegeben, vgl. ebd. S. 196ff.

Originalquellen, und in erster Linie der Bibliothek von Nag-Hammadi in den Jahren zwischen 1945/46 bis 1948, rückten dann vor allem die von den Kirchenvätern geschmähten Gnostiker ins Zentrum des Interesses. Der Gnostizismus galt als Ausdruck eines allgemein spätantiken Lebensgefühls und einer Religiosität, auf deren Hintergrund sich nun auch die Entwicklungen des frühen Christentums besser verstehen ließen.⁶ Man beschäftigte sich sehr intensiv mit den von den Rechtgläubigen bekämpften Theologen und suchte nach Parallelen zum gnostischen Denken. In der jüngeren Forschung mehren sich jedoch inzwischen die Stimmen, die sich kritisch mit dieser Interpretation auseinandersetzen und sich statt dessen darum bemühen, die Textzeugnisse dieser «gnostisch» genannten Theologen⁷ als Dokumente von philosophisch geschulten christlichen Lehrern zu lesen, die ihren eigenen Beitrag zur Ausbildung des theologischen Denkens im zweiten Jahrhundert leisteten wollten.⁸

Doch auch wenn an dieser Stelle schon viel gearbeitet worden ist, um den Beitrag der von den Kirchenvätern als Häretiker bekämpften Theologen an der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts zu bestimmen, mit Apelles oder mit Hermogenes hat man sich noch nicht eingehend befaßt. Auf sie wurde und wird zwar vielfach in kurzen Bemerkungen hingewiesen,⁹ ihre Lehrmeinungen gelten aber nach wie vor als Außenseiterpositionen, die sich noch immer nicht überzeugend in die theologische Landschaft der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts einordnen lassen.¹⁰

⁶ Vgl. besonders H. Jonas: *Gnosis und spätantiker Geist: die mythologische Gnosis*, Göttingen 1934 und K. Rudolph: *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, 3. durchgesehene und ergänzte Aufl. Göttingen 1990.

⁷ Vgl. besonders Chr. Marksches: *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, WUNT 65, Tübingen 1992 und W.A. Löhr: *Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*, WUNT 83, Tübingen 1996.

⁸ Marksches kommt zu dem Ergebnis, daß sich die Ansichten des platonisch gebildeten Valentin, der für ihn eben kein Gnostiker war, in die Geschichte der frühen alexandrinischen Theologie noch vor Clemens von Alexandrien einordnen lassen, vgl. ebd. S. 404ff. In diesen Kontext ordnet auch Löhr die Theologie des Basilides ein, vgl. ebd. S. 331ff.

⁹ Vgl. dazu nur K.-W. Tröger: *Das Christentum im zweiten Jahrhundert. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/2*, Berlin 1988. Sowohl Apelles als auch Hermogenes werden nur kurz genannt, was sie gedacht haben, wird nicht dargestellt.

¹⁰ Vgl. dazu den Überblick über die Forschung zu Apelles und Hermogenes unter 1.3.

Apelles war sicherlich der bekannteste und bedeutendste Schüler Marcions und hat sich selbst wohl auch immer als einen Marcioniten verstanden. Gleichwohl unterscheidet sich das, was *Apelles* gelehrt hat, an manchen Punkten derart signifikant von den Ansichten seines Meisters Marcion, daß man bisweilen sogar gezögert hat, ihn überhaupt einen Marcioniten zu nennen. An Marcion allein ist *Apelles* demnach nicht zu messen.¹¹ Vergleicht man *Apelles* statt dessen mit der Gnosis valentinianischer Prägung,¹² so steht man schnell vor einem ganz ähnlichen Dilemma: neben einer Reihe von Übereinstimmungen gibt es ebenso klare Unterschiede, die es nicht ratsam erscheinen lassen, in *Apelles* einen Gnostiker zu sehen. An keiner Stelle fügt sich *Apelles* wirklich eindeutig in das Bild, das wir uns von der Situation im zweiten Jahrhundert machen. Man gewinnt vielmehr den Eindruck, als ließe sich dieser ehemalige Marcionschüler nicht in überzeugender Weise mit den theologischen Strömungen seiner Zeit in Beziehung setzten, als nähme er neben allen uns bekannten Gruppierungen eine nur sehr schwer zu erfassende Sonderstellung ein.

In diesem letzten Punkt trifft er sich mit seinem ungefähren Zeitgenossen *Hermogenes*, der aber mit dem Marcionitismus nichts zu tun hatte. Manches wirkt eher wie ein Gegensatz zur Lehre Marcions. Das hat jedoch nicht dazu geführt, daß man sich mit der Einordnung seiner Ansichten in das theologische Gefüge im zweiten Jahrhundert sehr viel leichter täte.¹³ Das Gegenteil scheint vielmehr der Fall zu sein. An einigen Stellen lassen sich zwar eine Reihe von Berührungspunkten mit den Auffassungen anderer Theologen erkennen und *Hermogenes* wird gelegentlich unter die Gnostiker gerechnet.¹⁴ Es hat jedoch den Anschein, als geschähe diese Zuordnung eher halbherzig und allein aus der Notwendigkeit heraus, sein Denken an irgendeine verbreitete theologische Richtung in dieser Zeit anbinden zu müssen. *Hermogenes* in eine allzu große Nähe zur Gnosis stellen zu wollen, wäre aufgrund der gleichfalls vorhandenen Differenzen wenig überzeugend. Wie die des *Apelles* passen auch seine Auffassungen nicht so recht in das Bild, das wir uns vom zweiten Jahrhundert machen. Dazu kommt, daß wir noch nicht einmal einen Lehrer des

¹¹ Das tut Harnack, vgl. dazu auch den Überblick über die Forschung zu *Apelles* unter 1.3.1.

¹² Das ist immer wieder versucht worden, vgl. auch den Überblick über die Forschung zu *Apelles* unter 1.3.1.

¹³ Vgl. dazu den Überblick über die Forschung zu *Hermogenes* unter 1.3.2.

¹⁴ Vgl. dazu unter 1.3.2.

Hermogenes kennen, mit dem wir seine theologischen Bemühungen vergleichen könnten, so daß seine Lehre zusätzlich merkwürdig singular und ohne jede erkennbare Verbindung zu ihrer Umwelt wirkt.

Die Theologen Apelles und Hermogenes haben ganz und gar Verschiedenes gedacht und direkt sicherlich nichts miteinander zu tun gehabt, und doch erscheinen sie beide gleichermaßen Fremdkörper im gedanklichen Kontext ihrer Zeit zu sein. Weil es nicht recht gelingen will, ihr Denken in der geschichtlichen Situation heimisch zu machen, bleibt der Eindruck, daß das, was sie lehrten, schon im zweiten Jahrhundert auf je eigene Weise ein wenig abseitig war. Ihre Lehre scheint aufs Ganze gesehen nicht so zentral gewesen zu sein. Zeichnet diese Vorstellung wirklich ein zutreffendes Bild von der Lage? Waren Apelles und Hermogenes, so unterschiedlich ihre Ansichten im einzelnen auch gewesen sein mögen, wirklich beide die Randfiguren, als die sie uns heute erscheinen? War das, was sie gedacht haben, wirklich so marginal, daß man es getrost übergehen kann, wenn man sich mit der Theologiegeschichte des zweiten Jahrhunderts beschäftigt?

Um diesen Fragen nachzugehen, sollen in dieser Arbeit sämtliche noch erhaltenen Zeugnisse über Apelles und Hermogenes einer gründlichen Untersuchung unterzogen werden. Soweit das möglich ist, muß sorgfältig zwischen den polemischen Zuspitzungen ihrer Gegner und dem, was die Quellen als eigene Ansichten der theologischen Lehrer Apelles und Hermogenes preisgeben, unterschieden werden. Indem man sie weitgehend für sich selbst sprechen läßt, kann man dann vielleicht auch den jeweiligen Ausgangspunkt und das Zentrum ihres Nachdenkens aufspüren, von dem aus sie die für den Zeitgenossen besonders brisanten Problemstellungen klären wollten. Statt einer vorschnellen Einordnung und Typisierung soll auf dem Horizont des Denkens in ihrer Zeit versucht werden, ein möglichst vollständiges Gesamtbild von der Lehre des Apelles und des Hermogenes zu zeichnen, das die Möglichkeit eröffnet, sie nicht länger als bloße Außenseiter in der theologischen Entwicklung der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zu begreifen.

1.2 *Zum Aufbau der Arbeit*

Ein Vergleich zwischen dem Marcionschüler Apelles und Hermogenes bietet sich allein schon an, wenn man die Problemstellungen betrachtet, auf die die gebildeten theologischen Lehrer Apelles und Hermogenes

mit ihren Ansichten zu antworten suchten. Hier entdeckt man nämlich trotz aller Unterschiede im Einzelnen doch ganz erstaunliche Parallelen. Für beide bildete offenbar gerade der platonisch definierte Gottesbegriff Zentrum und Ausgangspunkt ihres Denkens und beide – sowohl Apelles als auch Hermogenes – machten sich darüber hinaus ganz platonisch über Anzahl und Erkenntnis der Prinzipien intensiv Gedanken. Ebenso bemühten sich beide, zwar auf ganz verschiedene Weise und von einem sehr unterschiedlichen theologischen Ansatz her, die ihnen überlieferten Schriften des Alten Testaments, speziell der Genesis, mit den ihnen geläufigen Methoden der Textauslegung und Interpretation zu erfassen. Beide hatten ferner darüber Auskunft zu geben, wie sie sich die Beziehung zwischen Gott und Welt dachten, die sie im Rahmen der Lehre von der Entstehung der Welt und des Menschen thematisiert fanden, und mußten in diesem Zusammenhang auch verständlich machen, woher das Schlechte in der Welt und der niedere, dem Schlechten zuneigende Teil der menschlichen Seele stammte.¹⁵ Und schließlich hatten sie als christliche Lehrer Rechenschaft über Person und Auftrag des Gottessohnes abzulegen.

Angesichts der erheblichen Unterschiede im theologischen Denken erscheint es zwar ratsam, Apelles und Hermogenes getrennt zu behandeln, dennoch soll schon vom Aufriß her deutlich werden, daß beide ganz ähnliche Themenkomplexe behandeln. So gliedert sich die vorliegende Arbeit notwendigerweise in zwei weitgehend parallel aufgebaute Hauptteile, von denen der eine der Interpretation der Lehre des Apelles, der zweite den Ansichten des Hermogenes gewidmet ist. Jedem der beiden großen Hauptteile geht eine kritische Übersicht über die Quellen voran, die über Leben und Lehre des jeweils verhandelten Theologen Auskunft geben. Im nachfolgenden zweiten Abschnitt wird der Versuch unternommen zu rekonstruieren, was uns die Quellen über die Lebensumstände und das Selbstverständnis des Apelles oder des Hermogenes mitteilen. Die sich anschließenden Kapitel der beiden Hauptteile, in denen die Theologie dieser beiden Männer im engeren Sinn erörtert wird, befassen sich bei annähernd gleicher Gliederung mit den oben genannten Themen.

Zunächst soll herausgestellt werden, daß es der platonische Gottesbegriff ist, der das gesamte theologische Denken dieser beiden Lehrer

¹⁵ Dieses Problem beschäftigte jeden einigermaßen Gebildeten im zweiten Jahrhundert. Für Tertullian ist das die typische Fragestellung der Häretiker, vgl. Tert. Adv. Marc. I,2,2 ed. Kroymann S. 443,20–29.

bestimmt und zu Konsequenzen führt. Apelles veranlaßt er sogar dazu, die Genesis für ein lügenhaftes Buch zu halten, dem ein Christ keinen Glauben schenken darf. In einem weiteren Abschnitt geht es um die Frage nach Anzahl und Bedeutung der Prinzipien, die beide Theologen auf ganz unterschiedliche Art und Weise lösen. Mit der Entstehung der Welt und des Menschen, dessen minderer Seelenteil in der Gefahr steht, sich dem Schlechten zuzuneigen und dessen Herkunft darum besondere Schwierigkeiten bereitet, beschäftigt sich das jeweils folgende Kapitel. Dieses wurde für Hermogenes noch einmal geteilt und mit der Darstellung seiner Methode der Genesisinterpretation verbunden, die an dieser Stelle besonders gut zu zeigen ist. Um das Verständnis von Person und Wirken des Gottessohnes bei Apelles und Hermogenes soll es dann in einem weiteren Abschnitt beider Hauptteile gehen. Der Teil über Apelles erhält zusätzlich noch eine Passage über die Prophetin Philumene, die das apellejische Verständnis von Offenbarung beleuchtet.

Zusammenfassungen jeweils am Ende der beiden Hauptteile¹⁶ und ein abschließender Rückblick¹⁷ runden die Darstellung dieser vermeintlichen theologischen Außenseiter des zweiten Jahrhunderts ab.

So kann deutlich werden, daß auch die beiden christlichen Lehrer Apelles und Hermogenes aus ganz unterschiedlichen theologischen Blickwinkeln an den entscheidenden Fragen arbeiteten, die das christliche Denken im zweiten Jahrhundert bestimmten und die ihren Ausdruck in den Formulierungen der *regula fidei* fanden. Wie andere philosophisch geschulte Christen suchten Apelles und Hermogenes nach tragfähigen Lösungen, die es ihnen und ihren Zeitgenossen ermöglichten, ihren Glauben auf ein solides denkerisches Fundament zu stellen und damit zugleich wirkungsvoll nach außen hin zu vertreten. Wenn sie ihre Ansichten in philosophisch geprägter Begrifflichkeit vortrugen, dann ging es ihnen nicht nur um die Angleichung an den Erwartungshorizont gebildeter Zuhörer und Leser, sondern in erster Linie darum, die Glaubensinhalte mit den ihnen zur Verfügung stehenden Möglichkeiten des Denkens präzise zu erfassen und gegenüber Kritikern abzusichern. Denn gerade bei der Beschäftigung mit der Theologie im zweiten Jahrhundert muß man sich bewußt machen, daß viele verschiedene christliche Gruppen miteinander um

¹⁶ Unter 2.8 und 3.9.

¹⁷ Unter 4.

die Inhalte des christlichen Glaubens im Streit lagen und sich auch in Abgrenzung zueinander profilieren mußten, und daß all diese Richtungen ihre Vorstellung von dem, was das Christentum ausmachte, in ein philosophisch-religiöses Umfeld hinein sprachen, dessen Denktraditionen sie persönlich und ihre theologische Arbeit entscheidend prägte.¹⁸

Daher sind die Auffassungen des Apelles und Hermogenes sowohl im Kontext des heidnischen Denkens, als auch im Kontext konkurrierender Positionen anderer christlicher Gruppierungen zu entfalten. Ohne diese doppelte Einbindung träten die Antworten dieser beiden christlichen Lehrer in ihrer Eigenart nicht klar genug hervor.

1.3 *Zur Erforschung der Theologen Apelles und Hermogenes*

1.3.1 *Zur Erforschung des Theologen Apelles*

Wendet man sich nun Apelles zu und fragt, wie ihn die Forschung in das Spektrum des theologischen Denkens im zweiten Jahrhundert eingeordnet hat, so ist man zunächst an die Arbeiten Adolf von Harnacks gewiesen. Bereits in seiner 1874 verfaßten Habilitationsschrift¹⁹ trug er die damals bekannten Quellen über Apelles zusammen und versuchte, auf dieser Basis einen Zugang zu den Ansichten dieses Mannes zu gewinnen. In den folgenden Jahren entdeckte und interpretierte er neues Quellenmaterial zu Apelles,²⁰ bis dieser schließlich seine abschließende Würdigung in Harnacks Monographie über Marcion fand.²¹ Dort stellt er den Marcionschüler Apelles zum einen als einen faszinierend modernen Theologen dar, der schon im zweiten Jahrhundert um den entscheidenden Unterschied zwischen objektiver Gotteserkenntnis und subjektivem Gottesbewußtsein gewußt habe.²²

¹⁸ Vgl. dazu jetzt auch B. Poudéron: *Réflexions sur la formation d'une élite intellectuelle au II^e siècle: les «écoles» d'Athènes, de Rome et d'Alexandrie*, in: B. Poudéron/J. Doré: *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque. Théologie historique* 105, Paris 1998, S. 237–269.

¹⁹ A. Harnack: *De Apellis gnosi monarchica*, Leipzig 1874.

²⁰ A. Harnack: *Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles*, in: H. Stählin: *Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker*, TU 6,3, Leipzig 1890, S. 111–120 und ders.: *Unbeachtete und neue Quellen zur Kenntnis des Häretikers Apelles*, TU N.F. 5, Bd. 20 der ganzen Reihe, Leipzig 1901, S. 93–100.

²¹ Harnack: *Marcion* S. 177ff.

²² Harnack: *Marcion* S. 180–187. Dieser Abschnitt basiert im wesentlichen auf

Andererseits maß Harnack Apelles ausschließlich an seiner eigenen Marcioninterpretation als eines radikalen Paulinisten und reinen Bibeltheologen und meinte, herausgefunden zu haben, daß es Apelles hauptsächlich darum gegangen sei, die Schwächen der marcionitischen Lehre mit Hilfe gnostischer Stücke auszugleichen. Gegenüber Marcion gestalteten sich die Ansichten des Apelles deshalb einerseits gefälliger, andererseits aber auch weniger provozierend.²³

Harnacks Apellesbild prägt die Forschung bis heute. Die von ihm vorgelegte Interpretation wird noch immer weitgehend geteilt.²⁴ In seiner instruktiven Einleitung zu Tertullians *De carne Christi* bemühte sich J.-P. Mahé,²⁵ Harnacks Forschungen noch zu vertiefen. Er versuchte nachzuweisen, daß man die Lehre des Marcionschülers Apelles sehr viel besser verstünde, wenn man sie, stärker noch als Harnack dies getan hatte, als gnostische Akzentuierung des marcionitischen Denkens sähe.²⁶

Mit dem erklärten Ziel, die Untersuchungen Harnacks zu ergänzen und zu bereichern, erschien im Jahre 1982 ein kurzer Artikel von E. Junod,²⁷ in dem er die These aufstellte, Apelles habe seine radikale Absage an die Schriften des Alten Testaments, wie sie uns in den Syllogismen begegnet, in späterer Zeit noch einmal überdacht und abgemildert.²⁸ Auch wenn sich diese Hypothese aus Mangel an Quellen weder bestätigen noch widerlegen läßt, enthält dieser Aufsatz doch eine ganze Reihe wichtiger Beobachtungen zum apellejischen Syllogismenwerk.

seinem eigenen Aufsatz mit dem Titel: Rhodon und Apelles, Geschichtliche Studien – Albert Hauck zum 70. Geburtstag dargebracht, Leipzig 1916, S. 39–51.

²³ Harnack: Marcion S. 194f.

²⁴ Ungeteilte Zustimmung fand Harnack bei de Faye: *Gnostiques et gnosticisme* S. 173ff., Lietzmann: *Geschichte der Alten Kirche* II, S. 279ff., Rahner: Apelles Sp. 686 sowie Kretschmar: Apelles Sp. 462.

²⁵ J.-P. Mahé: *Tertullien La Chair du Christ I: Introduction, texte critique, traduction et commentaire*, SC 216, Paris 1975, S. 94–110 (wird im Folgenden mit Mahé SC 216 zitiert). Im Rahmen seiner Arbeit an dieser Edition hatte Mahé bereits 1970 einen Artikel publiziert, der sich mit dem Verhältnis von *De carne Christi* und Tertullians verlorener Streitschrift *Adversus Apelleiacos* beschäftigte, vgl. ders.: *Le traité perdu de Tertullien «Adversus Apelleiacos» et la chronologie de sa triade anti-gnostique*, in: REAug 16 (1970), S. 3–24.

²⁶ Mahé SC 216 S. 97: «Nous nous proposons pour notre part de montrer que la doctrine de cet hérétique se comprend plus clairement, si l'on suppose qu'elle accentue le caractère gnostique du marcionitisme...».

²⁷ E. Junod: *Les attitudes d'Apelles, disciple de Marcion à l'égard de l'Ancien Testament*, in: Aug 22 (1982), S. 113–133.

²⁸ Junod: *Les attitudes d'Apelles* S. 116ff.

Auf der Linie Harnacks liegt die Arbeit von J.H. Hoffman über Marcion, in der ebenso wie bei Harnack scharf zwischen Marcionismus und gnostischem Denken unterschieden wird.²⁹ Daß sich Apelles der Gnosis angenähert habe, sei nicht weiter verwunderlich, da sich Apelles nach dem Zeugnis des Tertullian einige Zeit in Alexandrien aufgehalten habe, wo er mit gnostischem Denken in Berührung gekommen sei.³⁰ Um nun zu bestätigen, daß Apelles die Lücken in Marcions Lehre mit gnostischem Gedankengut aufgefüllt habe, vergleicht Hoffman die apellejischen Zeugnisse mit Texten aus dem Schriftcorpus von Nag Hammadi und findet ganz erstaunliche Übereinstimmungen.³¹ Bei genauerem Hinsehen fällt jedoch auf, daß seine Vergleiche unpräzise und oberflächlich geführt werden, so daß sich die frappierende Ähnlichkeit zwischen der Theologie des Apelles und der alexandrinischen Gnosis als bloßes Konstrukt erweist. An Apelles und seiner Lehre hat Hoffman kein Interesse, ihm dient die Parallelität zwischen Apelles und der alexandrinischen Gnosis einzig und allein dem Erweis, daß Apelles einem schismatischen Marcionismus zuzurechnen ist, der mit dem Paulinismus seines Gründers nichts mehr zu tun hat.³²

Die zur Zeit wohl wichtigste Arbeit über Apelles ist ein leider immer noch unveröffentlichter Aufsatz über diesen Theologen von G. May,³³ der sich kritisch mit der Apellesdeutung bei Harnack auseinandersetzt und dem es darauf ankommt, Apelles nicht exklusiv an Marcion zu messen. May will Apelles vielmehr aus der Situation der ersten Schülergeneration verstehen, die nicht nur damit beschäftigt war, die Lehre ihres Meisters zu systematisieren, sondern auch gegenüber der Großkirche zu verteidigen.³⁴

Ein eigenes Kapitel über die syllogistische Exegese des Apelles enthält das im Jahre 1993 erschienene Buch von R.M. Grant mit dem

²⁹ Der Abschnitt über Apelles findet sich bei R.J. Hoffman: Marcion. On the Restitution of Christianity – An Essay on the Development of Radical Paulinist Theology in the Second Century, AAR. AS 46, Chico 1984 auf S. 159–184 (wird im Folgenden mit Hoffman: On the Restitution zitiert).

³⁰ Hoffman: On the Restitution S. 166.

³¹ Hoffman: On the Restitution S. 173.

³² Hoffman: On the Restitution S. 174.

³³ G. May: Apelles und die Entwicklung der markionitischen Theologie. Auf diesen Aufsatz hat der Verfasser im Rahmen seines Artikels: Marcion in Contemporary Views S. 151 A. 74 hingewiesen. Prof. May hat mir den Aufsatz zugänglich gemacht und mir zudem gestattet, daraus zu zitieren. Dafür sei ihm an dieser Stelle noch einmal ganz herzlich gedankt.

³⁴ May: Apelles S. 2.

Titel: *Heresy and Criticism*,³⁵ das den Nachweis führen will, daß die christlichen Häretiker die ersten waren, die die in hellenistischer Zeit bekannten Methoden zur Überprüfung der Authentizität eines überlieferten Textes auch auf die Schriften des Alten Testaments anwandten.

Obwohl also einige Veröffentlichungen über Apelles vorliegen, die sich mit seiner Person und Theologie befassen, fehlt es dennoch an einer überzeugenden Gesamtdarstellung der apellejischen Lehre, die ihr in Auseinandersetzung mit Harnack einen Platz im Kontext der theologischen Entwicklung im zweiten Jahrhundert zuweisen könnte.

1.3.2 *Zur Erforschung des Theologen Hermogenes*

Mit Hermogenes, dem zweiten hier zu behandelnden theologischen Lehrer, beschäftigte sich die im Jahre 1902 veröffentlichte Dissertation von E. Heintzel.³⁶ Für ihn war die Lehre des Hermogenes ein «... im Übereifer der Accomodation unternommener, aber verfehlter Versuch der akuten Hellenisierung des Christentums».³⁷ Heintzel ging es zwar erklärtermaßen darum, Hermogenes in das geistige Gefüge des zweiten Jahrhunderts einzuordnen, doch fand er so recht keine Heimat für Hermogenes und nahm statt dessen an, daß dieser sein System erst nachträglich mit dem Christentum verbunden habe.³⁸ An einigen Punkten ließen sich Unterschiede und Gemeinsamkeiten mit der theologischen Entwicklung in dieser Zeit feststellen,³⁹ aufs Ganze gesehen blieb Hermogenes für Heintzel ein gebildeter Außenseiter, der an rückständigen und bereits überwundenen Vorstellungen festhielt, so daß die Theologie ohne nennenswerte Schwierigkeiten an ihm vorübergehen konnte.⁴⁰

Im Rahmen eines 1950/51 publizierten längeren Artikels über Tertullians Streitschrift gegen Hermogenes interessierte sich A. Quacquarelli für die Ansichten von Tertullians Widersacher.⁴¹ Da er jedoch

³⁵ R.M. Grant: *Heresy and Criticism. The Search for Authenticity in Early Christian Literature*, Louisville 1993, S. 75–88.

³⁶ E. Heintzel: *Hermogenes. Der Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie*. Diss. Erlangen, Berlin 1902.

³⁷ Heintzel S. 81.

³⁸ Heintzel S. 36ff.

³⁹ Heintzel S. 42f. sprach sich vehement dagegen aus, in Hermogenes einen Gnostiker zu sehen.

⁴⁰ Heintzel S. 70ff.

⁴¹ A. Quacquarelli: *L'Adversus Hermogenem di Tertulliano*, in: *RSFil* 4/4 (1950/

nur im Zusammenhang mit Tertullians Äußerungen auf Hermogenes zu sprechen kommt, kann Hermogenes schon allein aus diesem Grunde kein eigenen Profil gewinnen.⁴²

Als J.H. Waszink Mitte der fünfziger Jahre eine neue kritische Edition von Tertullians *Adversus Hermogenem*,⁴³ sowie eine Übersetzung mit Kommentar⁴⁴ vorbereitete, schickte er seinen Arbeiten einen kurzen Aufsatz voraus, der einige Beobachtungen enthalten sollte, die in beiden Werken keinen geeigneten Platz fanden.⁴⁵ Im ersten Teil dieses Artikels wies er nach, daß die Schöpfungslehre des Hermogenes deutlich vom mittelpatonischen Gedankengut des zweiten Jahrhunderts geprägt war.⁴⁶ Folglich betrachtete Waszink Hermogenes als einen mittelpatonischen Denker, der, selbst nachdem er Christ geworden war, nicht von der Vorstellung einer Schöpfung aus ewiger Materie lassen wollte.⁴⁷

Wohl aufgrund dieses Prinzipiendualismus wurde Hermogenes verschiedentlich als Gnostiker bezeichnet, ohne daß jedoch deutlich wurde, was an seinem Denken spezifisch gnostisch zu nennen sei.⁴⁸ Dagegen wandte sich G. May, der in einem 1975 abgeschlossenen, jedoch erst im Jahre 1984 veröffentlichten Artikel nach dem Platz fragte, den der christliche Platoniker Hermogenes mit seiner Lehre im ausgehenden zweiten Jahrhundert eingenommen hat.⁴⁹ Ohne näher

51), S. 61–69. Die Fortsetzung dieses Artikels findet sich auf S. 39–54 im selben Band.

⁴² Quacquarelli veröffentlichte noch zwei weitere Aufsätze, die sich mit speziellen Fragen der tertullianischen Schrift gegen Hermogenes beschäftigen: *Un calco greco in Tertulliano (Pingit licite: Adversus Hermogenem 1)*, in: *Miscellanea Giulio Belvederi, Collezione «Amici della Catacombe» XXIII, Città de Vaticano 1954*, S. 187–197 und: *L'eresia materialista di Ermogene. Hermogenes materialius haereticus* (Tert. Herm. 25,7), in: *VetChr 21* (1984), S. 241–251.

⁴³ J.H. Waszink: *Quinti Septimii Florentis Tertulliani Adversus Hermogenem Liber*, StPM Fasc. V, Utrecht/Antwerpen 1956.

⁴⁴ J.H. Waszink: *Tertullian. The Treatise against Hermogenes, Ancient Christian Writers, The Works of the Fathers in Translation No. 24*, London 1956. (Dieses Werk wird im Folgenden als Waszink: Übersetzung zitiert).

⁴⁵ J.H. Waszink: *Observations on Tertullian's Treatise against Hermogenes*, in: *VigChr 9* (1955), S. 129–147.

⁴⁶ Waszink: *Observations* S. 129–138. Orbe: *Hacia la primera teología* S. 270ff. konnte die Beeinflussung durch mittelpatonisches Gedankengut an einigen Stellen noch präzisieren.

⁴⁷ So Waszink: *Bemerkungen zum Einfluß des Platonismus im frühen Christentum* S. 145.

⁴⁸ So Kretschmar: *Hermogenes* Sp. 266; Pépin: *Théologie cosmique* S. 54; Chadwick: *Early Christian Thought* S. 47; Tröger: *Das Christentum im zweiten Jahrhundert* S. 77; sowie Neymeyr: *Die christlichen Lehrer* S. 41.

⁴⁹ G. May: *Hermogenes – ein frühchristlicher Theologe zwischen Platonismus*

auf den philosophischen Hintergrund einzugehen, versuchte May, die Ansichten des Hermogenes mit den verschiedenen theologischen Strömungen seiner Zeit in Beziehung zu setzen. Doch obwohl er an einigen Stellen Übereinstimmungen mit unterschiedlichen theologischen Richtungen aufweisen konnte und betonte, im Denken des Hermogenes kämen «... eine Reihe von Motiven und Traditionen zusammen, die für die Theologie der Zeit charakteristisch sind»,⁵⁰ bleibt das geistige Profil des Hermogenes im Kontext des theologischen Denkens im zweiten Jahrhundert dennoch etwas unscharf.

Weitergeführt und vertieft werden Mays Untersuchungen⁵¹ zu Hermogenes durch die Arbeit von F. Chapot, deren Hauptergebnisse inzwischen publiziert sind.⁵² In einer knappen Einleitung stellt Chapot zunächst das vor, was wir über Leben, Tätigkeit und Lehre des Hermogenes wissen,⁵³ bevor er, thematisch gegliedert, Text, Übersetzung und Kommentar zu 71 «Fragmenten» bietet. Ihm geht es in erster Linie darum, die Übereinstimmungen in den Berichten freizulegen, um sich auf diese Weise den Ansichten des Hermogenes zu nähern.⁵⁴ In seinem Fazit zeichnet Chapot dann das Bild eines von mittelplatonischer Philosophie geprägten Theologen, der sich insoweit von der Orthodoxie seiner Zeit entfernt hatte, als er die Transzendenz Gottes und die Gottferne der Welt übermäßig betonte. Die unüberbrückbare Distanz zwischen Gott und Welt und seine pessimistische Weltsicht brachten Hermogenes zwar in die Nähe zu gnostischem Gedankengut, ohne ihn jedoch zu einem Gnostiker werden zu lassen.⁵⁵

und Gnosis, in: *Studia Patristica XV*, Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975, Part I: Inaugural Lecture, Editiones, Critica, Biblica, Historica, Theologica, Philosophica, Liturgica, ed. by E.A. Livingstone, TU 128, Berlin 1984, S. 461–473.

⁵⁰ May: Hermogenes S. 473.

⁵¹ Vgl. jedoch auch die kurzen Bemerkungen von J. Pépin: A propos du platonicien Hermogène. Deux notes de lecture de l'*Adversus Hermogenem* de Tertullien, in: *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays presented to John Whittaker*, ed. by M. Joyal, Aldershot 1997, S. 191–200.

⁵² Die wichtigsten Ergebnisse seiner Thèse de doctorat vom 25.11. 1994 mit dem Titel: *La creation du Monde et la matière. Hermogène et les controverses aux II^e et III^e siècles*, liegen in dem Aufsatz: *L'hérésie d'Hermogène. Fragments et commentaire*, in: *RechAug* 30 (1997), S. 3–111, vor. Der philologische Ertrag seiner Arbeit ist in der Neuedition von Tertullians *Adversus Hermogenem* veröffentlicht: F. Chapot: *Tertullien: Contre Hermogène*, Introduction, texte critique, traduction, ed. commentaire, SC 439, Paris 1999.

⁵³ Chapot: *L'hérésie d'Hermogène* S. 3–14.

⁵⁴ Chapot: *L'hérésie d'Hermogène* S. 14.

⁵⁵ Chapot: *L'hérésie d'Hermogène* S. 97ff.

Chapot gelingt es zwar, eine interessante Interpretation der Lehre des Hermogenes vorzulegen, dennoch erscheint mir seine Vorgehensweise nicht ganz unproblematisch zu sein, da er mit einem unklaren Fragmentenbegriff arbeitet. Fragmente nennt er nicht nur die ausdrücklichen Hermogeneszitate aus Tertullians Kampfschrift, sondern auch dessen polemische Erwiderungen, sowie die häresiologischen Berichte über die Lehre des Hermogenes. Da er sich auf die Übereinstimmungen konzentriert, steht seine Interpretation in der Gefahr, die Aussagen des Tertullian über Hermogenes vorschnell für bare Münze zu nehmen und daraus Schlüsse zu ziehen, die Hermogenes nicht immer gerecht werden.⁵⁶ Zudem erscheint die bloße Zusammenstellung und Kommentierung einzelner «Fragmente» wenig geeignet, eine innere Logik im Denken des Hermogenes aufzuzeigen. Bei dieser Betrachtungsweise bleiben die einzelnen, von Hermogenes behandelten Themenkomplexe notgedrungen ohne einen Zusammenhang und es wird letztlich nicht deutlich, wie sie miteinander in Beziehung stehen.⁵⁷

Aus diesem Grund wähle ich ein anderes Verfahren, um mich der hermogeneischen Theologie zu nähern. Am Anfang soll nicht schon eine fertige Beschreibung seiner Lehre stehen, sondern allein das, was selbst sein erbitterter Gegner Tertullian als Aussagen des Hermogenes kenntlich macht. Anhand dieser wenigen und oft auch fragmentarischen Sätze soll auf dem Hintergrund des zeitgenössischen Denkens und im Zusammenspiel mit den übrigen Quellen versucht werden, deutlich zu machen, in welche Richtung sie vermutlich einmal zielten. Auf diese Weise hoffe ich zeigen zu können, daß Hermogenes ebenso wie Apelles keineswegs ein Sonderling war, sondern seine Lehre im Rahmen des zeitgenössischen Denkens und in Auseinandersetzung mit anderen theologischen Richtungen entwickelte und verteidigte.

⁵⁶ Einiger seiner «Fragmente» sind deutlich reine Polemik Tertullians, der seinen Gegner mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln bekämpft. Auf die Schwierigkeiten, zwischen Aussage und Polemik zu unterscheiden, wird im zweiten Teil dieser Arbeit noch ausführlicher einzugehen sein.

⁵⁷ Die von Chapot gefundenen Themen: Weltschöpfung und Wesen der Materie, das Schlechte, die menschliche Seele und schließlich die Christologie lassen keinen inneren Zusammenhang erkennen. Dagegen bin ich der Auffassung, daß sich zeigen läßt, inwieweit die hermogeneischen Ausführungen zum Thema Weltschöpfung seine Gedanken über die menschliche Seele geprägt haben. Beides war für ihn nicht unabhängig voneinander zu denken, vgl. dazu die Ausführungen unter 3.7.

2. DER THEOLOGISCHE LEHRER APELLES

KAPITEL 2.1

DIE QUELLEN ZU LEBEN UND LEHRE DES APELLES

Apelles teilt das Schicksal seines Lehrers Marcion und anderer, als häretisch eingestufte Theologen des zweiten Jahrhunderts, von denen uns keine eigenen Schriften mehr erhalten sind und deren Ansichten wir deshalb ausschließlich aus den Bezeugungen ihrer ehemaligen Gegner rekonstruieren müssen. Um sich also ein Bild von den Auffassungen und der Bedeutung dieses christlichen Theologen zu machen, ist es daher unerlässlich, die weit gestreuten und zumeist sehr kurzen Bemerkungen zu Leben und Lehre des Apelles, die uns seine Gegner hinterlassen haben, zunächst einmal zusammenzustellen. Harnack hatte zwar seinerzeit schon die ihm bekannten Quellen zu Apelles gesammelt,¹ doch ist diese Liste, wie sich zeigen wird, weder vollständig noch gänzlich unproblematisch.

2.1.1 *Die Bezeugungen für Leben und Lehre des Apelles*

2.1.1.1 *Aus Rhodons Schrift gegen die Marcioniten*

Vermutlich in der Bibliothek von Cäsarea fand Euseb zwei Schriften eines uns ansonsten unbekannten Tatianschülers mit Namen Rhodon,² dessen Wirksamkeit er in die Zeit des Kaisers Commodus datierte: einen Kommentar zum Sechstageswerk³ und eine Widerlegung der marcionitischen Irrlehre.⁴ Euseb berichtet, daß sich Rhodon in der zweiten Schrift intensiv mit der marcionitischen Lehre nach dem

¹ Harnack: Marcion S. 404*–420*.

² Vgl. hierzu auch besonders Harnack: De Apellis S. 9ff. und ders.: Rhodon und Apelles S. 39ff.

³ Dieses Werk erwähnt Euseb h.e. V,13,8 ed. Schwartz S. 458,10f.

⁴ Die Widerlegung der marcionitischen Irrlehre war an einen gewissen Kallistion gerichtet, vgl. Euseb h.e. V,13,8 ed. Schwartz S. 458,5, womit sicher nicht der nachmalige Bischof Kallistos gemeint war, wie Hilgenfeld: Ketzergeschichte S. 532 behauptet. Aus dieser Schrift ging offenbar auch hervor, daß Rhodon ein Schüler Tatians gewesen ist und angekündigt hat, auf Tatians Zusammenstellung von schwierigen und dunklen Schriftstellen, die dieser «Problemata» genannt hatte, mit einem Werk unter dem Titel «Lösungen» zu antworten, vgl. Euseb h.e. V,13,8 ed. Schwartz S. 458,5–10.

Tode Marcions auseinandersetzt und diese widerlegt habe, indem er zunächst aufgezeigt habe, daß sich die Marcioniten in verschiedene Richtungen gespalten haben, woraufhin er die jeweiligen Verursacher der Abspaltung genannt und schließlich deren Ansichten gründlich widerlegt habe.⁵ Von besonderer Bedeutung ist jedoch, daß Euseb nun einen Abschnitt aus dem ersten Teil des besagten Werkes zitiert.⁶ Unter den Marcioniten sei es, so schildert der Augenzeuge Rhodon die römische Situation ungefähr zwanzig Jahre nach dem Tode Marcions,⁷ zu unterschiedlichen Lehrmeinungen im Hinblick auf die Prinzipienfrage gekommen. Während Apelles lediglich ein einziges Prinzip anerkannte,⁸ gab es andere – Rhodon nennt als die wichtigsten Vertreter dieser Gruppe Potitus und Basilikus – die wie ihr ehemaliger Lehrer zwei unterschiedliche Prinzipien annahmen⁹ und darüberhinaus noch weitere Marcioniten, die sogar von drei unterschiedlichen Prinzipien ausgingen. Letztere führten sich, nach ihren eigenen Angaben, auf einen Mann mit dem Namen Syneros zurück.¹⁰ An dieser Stelle bricht Euseb den Bericht des Rhodon über die römischen Marcionanhänger ab, der für uns deshalb so wichtig ist, weil hier ein direkter Zeitgenosse des Apelles über die Situation der Marcioniten in der Hauptstadt Auskunft gibt. Aber Euseb läßt Rhodon mit seiner Widerlegung der marcionitischen Irrlehre noch ein zweites Mal zu Wort kommen. Wahrscheinlich in dem Teil, der sich mit der sorgfältigen Entgegnung jeder dieser zuvor kurz charakterisierten marcionitischen Falschlehren beschäftigte,¹¹ stand ursprünglich einmal der Bericht eines Streitgespräches, das Rhodon nach eigenem Bekunden mit Apelles geführt hat¹² und mit dem er nachweisen wollte, daß auch die Ansichten des Apelles, der nur ein Prinzip annahm, vollkom-

⁵ Euseb h.e. V,13,1 ed. Schwartz S. 454,18–21: «... ἣν [s.c. die marcionitische Abspaltung] καὶ εἰς διαφοροὺς γνώμας κατ' αὐτὸν διαστάσαν ἱστορεῖ. τοὺς τὴν διάστασιν ἐμπεπονηκότας ἀναγράφων ἐπ' ἀκριβὲς τε τὰς παρ' ἐκάστῳ τούτων ἐπινενομημένας διελέγων ψευδολογίας».

⁶ Rhodon bei Euseb h.e. V,13,2–4 ed. Schwartz S. 454,22–456,8.

⁷ Harnack: Rhodon und Apelles S. 42.

⁸ Rhodon bei Euseb h.e. V,13,2 ed. Schwartz S. 454,23–26.

⁹ Rhodon bei Euseb h.e. V,13,3 ed. Schwartz S. 454,26–456,5.

¹⁰ Rhodon bei Euseb h.e. V,13,4 ed. Schwartz S. 546,5–8. Rhodon hat sich demnach bei Marcioniten, die einer Dreiprinzipienlehre anhängen, erkundigt, auf wen sie sich berufen haben.

¹¹ Nach der Beschreibung bei Euseb h.e. V,13,1 ed. Schwartz S. 454,18–21 hat Rhodon die Lehre eines jeden einzelnen von ihnen sorgfältig widerlegt.

¹² Rhodon bei Euseb h.e. V,13,5–7 ed. Schwartz S. 456,11–458,4.

men unhaltbar seien.¹³ Doch zunächst, bevor er das Gespräch selbst wiedergab, stellte Rhodon seinen Lesern die üblen Lehren des Apelles erst einmal kurz vor, woran Euseb aber offenkundig kein großes Interesse gehabt haben kann, da er Rhodon nur sehr wenig darüber mitteilen läßt¹⁴ und lediglich kurz anmerkt, daß Rhodon die ganze Lehre des Apelles dargelegt habe, ehe er auf die eigentliche Unterredung mit Apelles zu sprechen gekommen sei.¹⁵ In dem Disput zwischen Rhodon und Apelles, den Euseb nun wieder dem Wortlaut nach der für uns verlorenen Schrift des Rhodon zitiert, ging es dann auch um die Frage nach den Prinzipien und speziell darum, wie das eine Prinzip, zu dem sich ja auch Apelles bekannte, zu beweisen sei.¹⁶ Diese beiden bei Euseb überlieferten Fragmente aus der Schrift des Rhodon gegen die Marcioniten sind deshalb als Quellen so wichtig, weil sie sowohl zeitlich als auch räumlich noch ganz unmittelbar an die Wirksamkeit des Apelles heranreichen.

Es wäre aber durchaus möglich, daß sich Rhodon auch in seinem Traktat zum Sechstageswerk¹⁷ gegen Apelles und hier nun im besonderen gegen dessen Schriftauslegung gewandt hat. Denn im Anschluß an die Erwähnung dieser Schrift teilt uns Euseb noch mit, daß sich Apelles tausendfach gegen das Gesetz des Mose versündigt, in mehreren Schriften die göttlichen Bücher gelästert und sich nicht geringe Mühe gegeben habe, diese zu entlarven und zu widerlegen.¹⁸ Woher sollte Euseb diese Informationen über die Absage des Apelles an das Gesetz des Mose haben, von der zuvor keine Rede war, wenn nicht von seinem Gewährsmann Rhodon? So hat Euseb zumindest auch schon Rufin verstanden und den Text in dem Sinne übersetzt, daß Rhodon in seiner Schrift über das Hexaemeron darüber berichtet habe, daß Apelles sich gegen das Gesetz versündigt und in vielen Schriften gelästert habe.¹⁹ Demnach wäre es sehr gut denkbar, daß

¹³ Das geht aus der Einleitung des Gesprächs bei Rhodon, vgl. Euseb h.e. V,13,5 ed. Schwartz S. 456,11f., hervor.

¹⁴ Rhodon bei Euseb h.e. V,13,5 ed. Schwartz S. 456,11–17.

¹⁵ Euseb h.e. V,13,6 ed. Schwartz S. 456,18. Mit dieser Bemerkung macht Euseb deutlich, daß ihn eine ausführlichere Darstellung der apellejischen Lehre nicht interessierte, was wir nur bedauern können.

¹⁶ Rhodon bei Euseb h.e. V,13,6–7 ed. Schwartz S. 456,19–458,4.

¹⁷ Rhodon bei Euseb h.e. V,13,8 ed. Schwartz S. 458,10f.

¹⁸ Euseb h.e. V,13,9 ed. Schwartz S. 458,11–14: «ὅ γέ τοι Ἀπελλῆς οὗτος μυρία κατὰ τοῦ Μωυσέως ἡσέβησεν νόμου, διὰ πλείονων συγγραμμάτων τοὺς θείους βλασφημήσας λόγους εἰς ἑλεγχόν τε, ὥς γε δὴ ἐδόκει, καὶ ἀνατροπὴν αὐτῶν οὐ μικρὰν πεποιημένος σπουδῆν».

¹⁹ Vgl. Rufins Übersetzung von Euseb h.e. V,13,8f. ed. Schwartz S. 459,11–14:

sich der in Rom ansässige Tatianschüler Rhodon auch in seinem zweiten, exegetisch ausgerichteten Werk mit Apelles und dessen Auslegung der mosaischen Schöpfungserzählung auseinandergesetzt hat. Näheres läßt sich dazu jedoch nicht mehr sagen, weil Euseb im Folgenden nicht mehr auf dieses Werk zu sprechen kommt.

2.1.1.2 *Die Nachrichten über Apelles im Werk Tertullians*

Nicht allein in der Hauptstadt des Reiches, auch in Karthago war es offenbar dringend erforderlich, sich mit Apelles und seiner Theologie zu befassen, da sich dort eine nicht unerhebliche Gruppe von Anhängern des Apelles gesammelt hatte, wie uns Tertullian in *De praescriptione haereticorum* mitteilt.²⁰ Doch wahrscheinlich noch bevor Tertullian in *De praescriptione haereticorum* und in anderen, uns überlieferten Schriften die apellejische Lehre angriff und widerlegte, verfaßte er eine speziell gegen die erwähnten Apellesanhänger gerichtete, heute leider ebenso wie Rhodons Werk gegen die Marcioniten verlorene Schrift, die vermutlich einmal den Titel *Adversus Apelleiacos* trug.²¹ Der Straßburger Forscher J.-P. Mahé hat nachgewiesen, daß fast alle Bemerkungen und längeren Passagen, die sich in dem überlieferten Werk des Tertullian zu Apelles und seinen Gefolgsleuten finden lassen, ursprünglich einmal in dem besagten Werk gegen die Apellejer gestanden haben müssen und erst später von Tertullian in anderen Zusammenhängen noch einmal aufgenommen worden sind.²² Besonders deutlich ließ sich diese These an Tertullians Schrift *De carne Christi* zeigen, da hier immerhin vier Kapitel allein der Auseinandersetzung

«est autem eiusdem et in Hexameron commentarius, in quo refert, quod Apelles quam plurima adversum legem Moysei conscripserit impia et adversum totam legem blasphemias protulerit voces, coarguens, ut sibi videtur, et destruens ea, quae ibi scripta sunt», vgl. dazu auch Harnack: Rhodon und Apelles S. 41f.

²⁰ Tert. *De praescr.* XXX,5–12 ed. Refoulé S. 211,16–34 nennt Apelles, Marcion und Valentin als die Häretiker, die in Karthago einflußreich und deren Anhängerschaft zahlenmäßig stark vertreten war, vgl. auch Harnack: *De Apellis* S. 12ff.; Barnes: Tertullian S. 121f. und Rives: *Religion and Authority* S. 228f.

²¹ Tertullian erwähnt im Zusammenhang mit seiner Auseinandersetzung über die Kosmogonie des Apelles in *De carn.* 8,3 ed. Mahé S. 248,12f., daß er eine Schrift gegen die Apellejer verfaßt habe: «*Et hoc suo loco tractavimus – nam est nobis et adversus illos libellus – . . .*», vgl. dazu besonders Harnack: *De Apellis* S. 35 und Mahé: *Le traité perdu* S. 3ff.

²² Vgl. dazu neben dem oben zitierten Aufsatz auch J.-P. Mahé SC 216 S. 15ff. und ders: *Eléments de doctrine hérétique dans le De carne Christi de Tertullian*, in: E.A. Livingstone (ed.): *Studia Patristica XIV, Part III: Tertullian, Origenism, Gnostica, Cappadocian Fathers, Augustiniana*, TU 117, Berlin 1976, S. 48–61.

mit Apelles und seiner Vorstellung von einem nicht geborenen, aber gleichwohl wirklichen Fleisch Christi gewidmet sind.²³ Fast alles, was Tertullian an dieser Stelle gegen Apelles einwendet, begegnet auch in einigen Kapiteln aus dem III.²⁴ und IV.²⁵ Buch gegen Marcion, obwohl beide Werke ansonsten wenig gemein haben und häufig auch ganz unterschiedlich argumentieren.²⁶ Es ist demnach viel wahrscheinlicher, daß Tertullian in seinen erhaltenen Schriften auf das heute nicht mehr vorhandene Werk *Adversus Apelleiacos* zurückgreift, als daß entweder das uns heute noch vorliegende *Adversus Marcionem* oder *De carne Christi* zugrunde gelegen hätte.²⁷ Ähnliches gilt dann wohl auch für die Bezeugungen über Apelles in *De praescriptione haereticorum*.²⁸ Gerade das, was dort über Apelles berichtet wird, entspricht wiederum weitgehend dem, was auch in *De carne Christi* über die Lehre des Apelles zu lesen ist,²⁹ so daß wohl auch hier davon auszugehen ist, daß sich Tertullian in beiden Schriften auf sein älteres, gegen die Anhänger des Apelles gerichtetes Werk stützt. Es spricht also alles dafür, daß das Buch gegen die Apellejer, auf das sich Tertullian

²³ Im ersten Kapitel dieser Schrift macht Tertullian deutlich, daß er die echte Leiblichkeit und Inkarnation Christi gegen Marcion verteidigen will, der weder Leib noch Geburt zulassen will, gegen Apelles, der zwar auf den Leib Christi Wert legt, jedoch die Inkarnation leugnet, sowie schließlich gegen Valentin, der zwar sowohl Fleischlichkeit Christi als auch Geburt bekennt, aber anders versteht, vgl. *De carn.* 1,2–4 ed. Mahé S. 210,9–212,27. Speziell mit Apelles diskutiert Tertullian in den Kapiteln 6–9.

²⁴ Sowohl in *De carn.* 6,1–3 ed. Mahé S. 232,1–234,21 und *Adv. Marc.* III,9,5 ed. Kroymann S. 520,16–25 geht es um das Problem der Leiblichkeit der Engel und es ist offenkundig, daß an beiden Stellen Apelles und Marcion angesprochen werden, vgl. Mahé: *Le traité* S. 8 und ders. *SC* 216 S. 21.

²⁵ Vgl. an dieser Stelle die fast wörtliche Übereinstimmung zwischen *Tert. De carn.* 7,2–5 ed. Mahé S. 240,8–242,36 und *Adv. Marc.* IV,19,7 ed. Kroymann S. 592,8ff. in der Synopse von Mahé: *Le traité perdu* S. 16ff.

²⁶ Darauf verweist Mahé: *Le traité perdu* S. 10f.

²⁷ So Mahé: *Le traité perdu* S. 11.

²⁸ Auf die Gemeinsamkeiten zwischen *De carne Christi* und *De praescriptione haereticorum* in Bezug auf Apelles geht Mahé leider nicht weiter ein.

²⁹ Tertullian sieht in der Prophetin Philumene nach Gal. 1,8 einen Engel, der ein anderes Evangelium predigt, wie er sowohl in *De praescr.* VI,5 ed. Refoulé S. 191,15–17 als auch in *De carn.* 6,2 ed. Mahé S. 232,9–234,13 und 24,2 ed. Mahé S. 306,12–14 bekundet. In beiden Schriften berichtet Tertullian übereinstimmend, daß Apelles zunächst der einen Frau dem Fleische nach verfallen war und sich deshalb von Marcion getrennt hatte, später aber einer anderen Frau, der Prophetin Philumene, dem Geiste nach verfallen sei, vgl. *De praescr.* XXX,5f. ed. Refoulé S. 211,16–24 und *De carn.* 6,1 ed. Mahé S. 232,5–9. Gleiches gilt auch für die Fragen hinsichtlich der apellejischen Kosmologie, die in *De praescr.* XXXIV,4 ed. Refoulé S. 215,8–11 und in *De carn.* 8,2 ed. Mahé S. 248,5–12 kurz angesprochen werden.

in *De carne Christi* bezieht, wenn er sagt, daß er dort die Kosmogonie dieser Leute bekämpft habe,³⁰ noch vor seiner Prozeßrede gegen die Häretiker anzusetzen ist. Erst danach hat sich Tertullian in seiner allgemeiner gehaltenen Schrift gegen die Häretiker an einigen Stellen noch einmal gegen Apelles ausgesprochen, wobei er sein eigenes Werk gegen die Apellejer wieder zur Hand nehmen konnte.³¹ Vermutlich um das Jahr 202 herum und noch vor der endgültigen Ausgabe der ersten Bücher gegen Marcion verfaßte Tertullian dann seine Streitschrift *De carne Christi*, in der er sich ausführlich mit der Christologie des Apelles auseinandersetzte und wiederum auf seine Widerlegung der Anhänger des Apelles zurückgriff³² und den Leser zudem ausdrücklich auf diese von ihm gegen die Apellejer angefertigte Schrift hinwies. Einige Jahre später entstand dann Tertullians große Entgegnung gegen Marcion, in der Apelles nunmehr nur noch am Rande vorkam.³³ Wertvolle Hinweise auf die apellejische Vorstellung von der menschlichen Seele überliefert auch die um 212 abgefaßte Abhandlung über die Seele,³⁴ und es wäre ebenfalls gut denkbar, daß Tertullian auch über dieses Thema schon mit den karthagischen Anhängern des Apelles gestritten und in seiner Schrift gegen die Apellejer versucht hat, ihre Auffassung von der präexistenten menschlichen Seele zu widerlegen, zumal die Seelenlehre ohne die Kosmogonie unverständlich wäre, wie wir später sehen werden.³⁵ Da aber Tertullian in einem Zusammenhang, in dem er die apellejische Lehre von der Welt- und Menschenschöpfung erörtert, auf sein gegen die Apellejer gerichtetes Werk zu sprechen kommt,³⁶ erscheint es kaum denkbar,

³⁰ Tert. *De carn.* 8,3 ed. Mahé S. 248,12f. verweist Tertullian darauf, daß er die Kosmogonie der Apellejer bereits ausführlich widerlegt habe.

³¹ Vgl. auch Mahé: *Le traité perdu* S. 14.

³² Daß *De carne Christi* aufgrund von stilistischen und theologischen Überlegungen nicht nach den ersten vier Büchern gegen Marcion geschrieben sein kann, weist Mahé: *Le traité perdu* S. 14ff. nach, vgl. auch ders. SC 216 S. 22ff.

³³ Ausdrücklich genannt wird Apelles nur in Tert. *Adv. Marc.* III,11,2 ed. Kroymann S. 522,15–18 sowie IV,17,11 ed. Kroymann S. 587,27–5 (der gleiche Vorwurf auch in *De carn.* 6,1 ed. Mahé S. 232,1–3). Die Parallelität zu *De carn.* 6–9 macht es aber wahrscheinlich, daß Tertullian Apelles auch in *Adv. Marc.* IV,19,7ff. ed. Kroymann S. 592,8ff. meint und ihn in III,9,5 ed. Kroymann S. 520,16–25 zu den *ceterum et aliis haereticis* rechnet, die ähnlich wie Marcion argumentieren.

³⁴ Vgl. J.H. Waszink: *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De Anima*, Edited with Introduction and Commentary, Amsterdam 1947, S. 5f.

³⁵ In dem Abschnitt über den Feuerengel und die menschlichen Seelen unter 2.5.2.1.

³⁶ Tert. *De carn.* 8,3 ed. Mahé S. 248,12f. Zuvor hat Tertullian in knappen

daß Tertullian darauf verzichtet hätte, schon dort die Vorstellung seines Gegners von der menschlichen Seele zu bekämpfen. Vielmehr wird man auch hier davon ausgehen müssen, daß Tertullian die Seelenlehre des Apelles in *De anima* nicht zum erstenmal erwähnt, sondern auch an dieser Stelle an seine früheren Ausführungen in *Adversus Apelleiacos* anknüpft. Zum letzten Mal nimmt Tertullian in *De resurrectione mortuorum* auf seinen Gegner Apelles Bezug.³⁷ Hier wird bereits *De carne Christi* und *Adversus Marcionem* zitiert³⁸ und gleichzeitig *De anima* vorausgesetzt, so daß diese Schrift als eine Synthese von Tertullians Streit mit Apelles gewertet werden kann.³⁹ Auf diese Weise können die in den unterschiedlichen Schriften Tertullians bezeugten Nachrichten über den altkirchlichen Theologen Apelles in einen chronologischen Zusammenhang gebracht werden, auch wenn das eigentliche Hauptstück dieser Auseinandersetzung, Tertullians Streitschrift mit dem Titel *Adversus Apelleiacos*, heute leider verloren ist.⁴⁰

Doch ist uns offenbar ein winziges Stück aus *Adversus Apelleiacos* in Augustins *De haeresibus* als Ergänzung zu dem Abschnitt über Apelles erhalten geblieben.⁴¹ Dieser Text gehört nicht in das Werk, das Augustin im Jahre 428 auf Bitten aus Karthago verfaßte und für das er hauptsächlich Epiphanius' Panarion und Filastrius ketzerbestreitende Schrift verwendete,⁴² sondern stammt wahrscheinlich aus der

Worten auf die Verachtung der durch den Feuerengel geschaffenen Leiblichkeit des Menschen hingewiesen und berichtet, daß die Apellejer einen von diesem Engel verschiedenen Welterschöpferengel annehmen, vgl. *De carn.* 8,2 ed. Mahé S. 248,5–12. Der Feuerengel, der die aus der oberen Welt stammenden menschlichen Seelen herabblockt, begegnet auch in *De anim.* 23,3 ed. Waszink S. 31,26.

³⁷ Tert. *De resurr.* 2,3 ed. Borleffs S. 922,11–15 und 5,2 ed. Borleffs S. 926,7–12.

³⁸ Tert. *De resurr.* 1,5 ed. Borleffs S. 922,18–22 resümiert noch einmal den Inhalt von *De Carne Christi* und 1,11 ed. Borleffs S. 923,51–55 verweist sowohl auf seine Schrift gegen Marcion als auch auf seine Auseinandersetzung über das Fleisch Christi.

³⁹ So Mahé: *Le traité perdu* S. 22.

⁴⁰ Aus Tertullian schöpft auch Hieronymus in seinem Kommentar zum Galaterbrief PL 26 320 AB: «*Elegantior in hoc loco vir doctissimus Tertullianus, adversus Apellem, et ejus virginem Philumenem, quam angelus quidam diaboli spiritus et perversus impleverat, hunc esse scribit angelum, cui multo antequam Apelles nasceretur, Spiritus sancti vaticinio sit anathema per Apostolum prophetatum*». Ob Hieronymus diesen Satz aus Tertullians Streitschrift gegen Apelles, oder, wie Mahé: *Le traité perdu* S. 12ff. annimmt, aus seiner Prozeßrede auf gelesen hat, läßt sich kaum noch entscheiden.

⁴¹ Dieser Abschnitt befindet sich nach der benediktinischen Ausgabe unter dem eigentlichen Text als Anhang zu *de haer.* 24, gehört aber zu *de haer.* 23, dem Abschnitt über Apelles, vgl. ed. Vander Plaetse/Beukers S. 301 unter dem Text.

⁴² Vgl. dazu G. Bardy: *Le 'de haeresibus' et ses sources*, in: *Miscellanea Agostiniana* II, *Testi e studi*, Studi Agostiniani, Rom 1931, S. 397–416.

Feder Tertullians.⁴³ Wer jedoch zu welchem Zeitpunkt diesen Zusatz in die Ketzerbestreitung des Augustin eingefügt hat, läßt sich nicht mehr sagen.⁴⁴

2.1.1.3 *Die Darstellung der apellejischen Lehre bei Hippolyt*

In dem ausführlichen Aufriß zum 7. Buch seiner Widerlegung aller Häresien kündigt Hippolyt an nachzuweisen, daß der vormalige Marcionschüler Apelles nicht wie sein Meister lehrte, sondern vielmehr mit seinen Ansichten von den Physikern abhängig war.⁴⁵ Diese Ankündigung entspricht ganz seinem Interesse, mit seiner Schrift gegen die Ketzer zu zeigen, daß alle häretischen Anschauungen letztlich in der heidnischen Philosophie wurzeln und somit nicht genuin christlich sind. Doch ist in der Durchführung⁴⁶ wenig davon zu spüren, daß die apellejische Lehre angeblich von den Physikern stammen soll.⁴⁷ Vielmehr berichtet Hippolyt in weitgehender Übereinstimmung mit Tertullian von dem, was Apelles über Gott, die Schöpfung und die Erlösung durch Christus glaubte. Lediglich hinsichtlich der Beschaffenheit des Leibes Christi weicht Hippolyt von der Darstellung bei Tertullian ab, was darauf hindeutet, daß er nicht allein den Tertullian gelesen hat,⁴⁸ sondern zusätzlich noch eigene, vermutlich aus Rom selbst stammende Nachrichten über Apelles und die Apellejer in seiner Widerlegung verarbeitet hat.

2.1.1.4 *Die Bezeugungen zu Apelles und seiner Lehre bei Origenes*

Zweifellos für einen bedeutenden und gefährlichen Häretiker hielt auch Origenes den Apelles und seine Anhängerschaft, doch übertreibt Harnack, wenn er meint, daß die apellejische Häresie ähnlich wie für Tertullian noch für Origenes zu denen gehörte, die am weitesten verbreitet und am bedrohlichsten waren.⁴⁹ Eher beiläufig nennt er in seinen Erklärungen zu Matthäus den Apelles neben den ihm

⁴³ Vgl. dazu besonders Harnack: Unbeachtete und neue Quellen S. 98ff.

⁴⁴ Harnack: Unbeachtete und neue Quellen S. 100.

⁴⁵ Hipp. Ref. VII,12 ed. Marcovich S. 279,22–24.

⁴⁶ Hipp. Ref. VII,38 ed. Marcovich S. 320,1–321,26 und X,20 ed. Marcovich S. 400,1–13.

⁴⁷ Das erkennen auch K. Koschorke: Hippolyt's Ketzerbekämpfung S. 20 A. 21 und Mueller: Heterodoxy and Doxography S. 4333.

⁴⁸ Vgl. auch Harnack: Marcion S. 411*.

⁴⁹ So Harnack: Marcion S. 412*.

bekannten Ketzerhäuptern Marcion, Valentin und Basilides.⁵⁰ Sehr viel genauer ist dagegen seine Beschreibung des apellejischen Denkens in *Contra Celsum*⁵¹ und in seinem Kommentar zum Titusbrief,⁵² in dem er uns wichtige Einzelheiten zur Kenntnis der apellejischen Kosmologie mitteilt. Ebenfalls auf Origenes dürfte eine kurze Textpassage zurückgehen, die Rufin in seinem Anhang zur Apologie des Pamphilus überliefert und die bei Harnack nicht erwähnt wird.⁵³ Dort heißt es über Marcion und seinen Schüler Apelles: «. . . *tali nempe quali purgatione Marcion purgavit Evangelia vel apostolum; vel quali successor eius post ipsum Apelles. Nam sicut illi subverterunt Scripturarum veritatem, sic et iste, sublati quae vere dicta sunt, ob nostri criminationem inseruit quae falsa sunt*».⁵⁴ Daß sich Origenes einigermaßen gründlich mit der Theologie des Apelles auseinandergesetzt hat, zeigt sich auch daran, daß er einen der Syllogismen, mit denen dieser die Schriften des Alten Testaments auf ihren Wahrheitsgehalt hin überprüft hat, zitiert und zu widerlegen versucht.⁵⁵ Origenes weiß demnach einiges über Apelles, doch ihm deshalb auch die Überlieferung sämtlicher bei Ambrosius stehenden Syllogismen des Apelles zuzuschreiben, dürfte kaum angemessen sein.⁵⁶

Insgesamt tendiert Harnack dazu, dem Origenes außerordentlich viele Bezeugungen über Apelles zuzuweisen,⁵⁷ doch sind einige dieser angeblichen Belege so allgemein gehalten, daß man sowohl an Marcion, aber auch an verschiedene gnostische Gruppierungen oder eben an Apelles denken könnte.⁵⁸ Um nicht am Ende zu sehr fragwürdigen

⁵⁰ Orig. Comm. Ser. in Matth. 46 und 47 ed. Klostermann/Benz S. 94,14; S. 96,32 und S. 97,18.

⁵¹ Orig. Contr. Cels. V,54 ed. Koetschau S. 58,1–9.

⁵² Abgedruckt in PG 17 554AB.

⁵³ Rufin: De adult. libr. Orig. 7 ed. Simonetti S. 12,38–42. Junod: Les attitudes d'Apelles S. 114 A. 7 macht zu Recht darauf aufmerksam, daß sich dieser Text nicht in der Harnack'schen Quellensammlung zu Apelles findet.

⁵⁴ Rufin De adult. libr. Orig. 7 ed. Simonetti S. 12,38–42.

⁵⁵ Orig. In Genes. Hom. II,2 ed. Baehrens S. 27f., vgl. auch Harnack: Marcion S. 413*.

⁵⁶ Harnack: Marcion S. 413*–416* schreibt die bei Ambrosius überlieferten Syllogismen des Apelles der Überlieferung des Origenes zu und kommentiert S. 414*: «Sicher sind auch noch folgende Stücke in der Schrift de paradiso aus Origenes geschöpft und geben Einwürfe des Apelles wieder». Die einzelnen Fragmente der apellejischen Syllogismen sollen in einem eigenen Kapitel besprochen werden und werden daher an dieser Stelle nicht vorgestellt, vgl. dazu unter 2.3.

⁵⁷ Vgl. Harnack: Marcion S. 412*–418*. Er äußert sich jedoch in Bezug auf die unsicheren Stellen vorsichtig und behauptet nicht, daß sie niemand anderen als Apelles meinen könnten.

⁵⁸ So z.B. das bei Harnack: Marcion S. 416*f. abgedruckte Stück aus Hom.VII,1

und ungesicherten Ergebnissen zu kommen,⁵⁹ sollen deshalb hier nur die Stellen aus dem Werk des Origenes Berücksichtigung finden, an denen Apelles ausdrücklich und mit Namen genannt wird.⁶⁰

2.1.1.5 *Cyprian und das Problem der apellejischen Ketzertaufe*

Von Cyprian erfahren wir nichts über die Lehre des Apelles, ihn interessierte im sogenannten Ketzertaufstreit allein die Frage, ob die Taufe der Häretiker und damit auch die Taufe der Apellejer als eine vollgültige und zur Sündenvergebung hinreichende anerkannt werden darf.⁶¹ Cyprian polemisiert heftig dagegen, daß die von den Marcioniten, Valentinianern und Apellejern gespendete Taufe Gültigkeit haben sollte und bezeugt damit, daß es vor allem diese Häretikergruppen waren, die in Karthago noch immer die größte Anhängerschaft aufweisen konnten.⁶² Der gleichen Ansicht wie Cyprian war auch Firmilian, Bischof im kappadokischen Cäsarea, dessen Brief uns bei Cyprian erhalten ist.⁶³ Auch er greift den römischen Bischof Stephanus scharf an, der die Taufe der Marcioniten, Apellejer und Valentinianer und Basilidianer für gültig erklärt. Apelles kennt er oberflächlich als jemanden, der vieles dem Glauben und der Wahrheit Feindliche hinzugefügt habe.⁶⁴

in Numeri, wo davon die Rede ist, daß einige Häretiker die Schrift für nicht glaubhaft halten und sie als ein menschliches Machwerk ablehnen, oder auch die folgende Bezeugung aus Hom. XXVII,2 in Num., die davon spricht, daß einige der Ansicht seien, nicht die Schrift, sondern Christus allein reiche zum Heil. Wahrscheinlicher ist, daß sich die beiden letzten auf S. 417* abgedruckten Fragmente über den himmlischen Christusleib auf Apelles beziehen, aber auch hier läßt sich nichts Sicheres sagen.

⁵⁹ Diesen Fehler macht m. E. Mahé in seinem Bestreben, die Nähe zwischen valentinianischer und apellejischer Christologie zu erweisen. Ohne zu prüfen, inwieweit hier wirklich Apelles gemeint ist, belegt er mit zwei von diesen «unsicheren Stellen» seine Auffassung, daß sich die christologischen Konzeptionen von Valentinianern und Apellejern in nichts unterscheiden, vgl. Mahé: *Eléments de doctrine hérétique* S. 49f. und ders.: *SC* 216 S. 105ff.

⁶⁰ Für eine dieser Stellen, die Mahé als Beleg heranzieht, kann vielmehr gezeigt werden, daß sie gar nicht zu Apelles, sondern zu Hermogenes gehört, vgl. dazu unter 3.8.2. Harnack: Marcion S. 418* hatte es noch offengelassen, ob an dieser Stelle (erhalten in der Apologie des Pamphilus PG 17 600C) Apelles oder Hermogenes gemeint sei.

⁶¹ Vgl. dazu auch Sage: Cyprian S. 371.

⁶² Cyprian Ep. 74,7 ed. Hartel S. 805,4; ep. 73,4 ed. Hartel S. 781,15 erwähnt zusätzlich noch die Patripassianer, Anthropianer und die Ophiten.

⁶³ Cyprian Ep. 75 ed. Hartel S. 810,1–827,11.

⁶⁴ Cyprian Ep. 75,5f. ed. Hartel S. 813, 9f.: «... *Appelles quoque blasphemiae eius*

2.1.1.6 *Das Zitat des Apelles bei Marcell: De sancta ecclesia*

Ein direktes Zitat des Apelles überliefert die im Jahre 1901 von Mercati edierte Schrift über die heilige Kirche,⁶⁵ dessen Autor vermutlich nicht in dem in der diokletianischen Verfolgung gestorbenen Märtyrer Anthimus von Nicomedien,⁶⁶ sondern sehr wahrscheinlich in Marcell von Ancyra zu suchen ist.⁶⁷ Der Verfasser, dem es zentral um das Problem der Einheit Gottes geht,⁶⁸ bekämpft mit dieser Schrift die Häresie der «Ariomaniten»,⁶⁹ zu denen er Asterius und Euseb von Cäsarea zählt,⁷⁰ indem er mit verschiedenen Zitaten nachzuweisen versucht, daß ihre Lehren schon von Valentin, Hermes Trismegistos, Plato, Apelles und Dositheos vertreten worden sind. In diesem Zusammenhang wirft Marcell dem Apelles vor, ein Vorläufer des Arianismus zu sein, weil dieser davon sprach, daß das erste Prinzip ein zweites hervorgebracht habe.⁷¹ Besagter Apelles sei ein Schüler Marcions gewesen, «... ὅς στασιάσας πρὸς τὸν ἑαυτοῦ διδάσκαλον οὕτως ἔφη: «Ψεύδεται Μαρκίων λέγων εἶναι ἀρχὰς δύο· ἐγὼ δέ φημι μίαν, ἥτις ἐποίησε δευτέραν ἀρχήν».⁷² Löst man die Beschreibung des Apelles und sein Zitat aus dem Kontext der arianischen Streitigkeiten,

[s.c. der Irrlehre des Marcion] *consentiens multa alia nova et graviora fidei ac veritati inimica addiderit*».

⁶⁵ G. Mercati: Anthimi Nicomediensis episcopi et martyris de sancta Ecclesia, in: Note di letteratura biblica e cristiana antica Vol. III, Studi e testi 5 (1901), S. 95–98.

⁶⁶ Der vollständige Titel lautet: Ἀνθίμου ἐπισκόπου Νικομηδίας καὶ μάρτυρος ἐκ τῶν πρὸς Θεόδωρον περὶ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας, ed. Mercati S. 95, 1–3.

⁶⁷ So bereits M. Richard: Un opuscule méconnu de Marcel évêque d'Ancyre, in: MSR 6 (1949), S. 4–28 = Opera Minora II, Turnhout/Leuven 1977, No. 33. Dieser Zuschreibung folgen M. Tetz: Zur Theologie des Markell von Ancyra S. 221; A.H.B. Logan: Marcellus of Ancyra and anti-Arian Polemics S. 189–197 sowie K. Seibt: Die Theologie des Markell von Ancyra S. 64ff. R.C.P. Hanson: The Date and Authorship of Pseudo-Anthimus De sancta ecclesia, in: PIA 83 C9 (1983), S. 251–254 äußert sich kritisch gegenüber der These, daß Marcell der Verfasser von De sancta ecclesia sei.

⁶⁸ De sancta ecclesia 1–2, S. 95, 4–8 ed. Mercati.

⁶⁹ De sancta ecclesia 8, S. 96, 43 ed. Mercati. Insofern trägt diese Schrift nichts Neues zur Theologie des Marcell bei, wie auch Tetz: Zur Theologie des Markell von Ancyra S. 222 feststellt.

⁷⁰ De sancta ecclesia 10, S. 97, 52 ed. Mercati und 12, S. 97, 64 ed. Mercati.

⁷¹ De sancta ecclesia 17 S. 98, 86f. ed. Mercati.

⁷² De sancta ecclesia 17 S. 98, 88–90 ed. Mercati. Richard: Un opuscule méconnu S. 4 übersetzt: «... Apelle, le disciple de Marcion, qui s'étant disputé avec son maître a dit ceci: Marcion ment en disant qu'il y a deux principes. Moi je dis qu'il n'y en a qu'un qui a fait un deuxième principe». Doch meint das im Text stehende στασιάσῃ offenbar mehr als bloßes Disputieren.

in den es ganz offensichtlich nicht hineingehört, dann paßt beides weitgehend zu der schon bei Rhodon dargestellten Situation der römischen Schüler Marcions, die sich gerade im Hinblick auf die Prinzipienfrage uneins waren.⁷³ Es dürfte sich hier also um eine im Kern echte Bezeugung für die Lehre des Apelles handeln.⁷⁴ Doch auch wenn man Marcell ein gewisses Interesse und auch einige Kompetenz hinsichtlich der von ihm geschilderten Häresien bescheinigen will,⁷⁵ so bleibt doch letztlich unklar, aus welcher älteren Quelle Marcell seine Kenntnis über Apelles geschöpft haben könnte.⁷⁶

2.1.1.7 *Die Bezeugungen aus der Syntagma-Tradition: Epiphanius, Filastrius und Pseudotertullian*

Nach Auffassung von R.A. Lipsius lagen sowohl Epiphanius' ketzerbestreitendem Werk *Panarion*, als auch dem von dem Brixener Bischof Filastrius verfaßten *Liber de haeresibus* und der kleinen pseudotertullianischen Schrift *Adversus omnes haereses*, die alle deutliche Übereinstimmungen bei der Anordnung und Darstellung der einzelnen Häresien zeigen, das nunmehr verlorene Syntagma des Römers Hippolyt gegen 32 Häresien zugrunde.⁷⁷ Im Rahmen dieser Arbeit kann nicht geprüft werden, ob diese Hypothese, die seitdem von den meisten Forschern übernommen wurde,⁷⁸ wirklich tragfähig ist, sondern lediglich danach gefragt werden, was sie in dem speziellen Fall des Apelles austrägt, dessen Häresie dort an 25. Stelle gestanden haben soll.⁷⁹ Vergleicht

⁷³ Vgl. Rhodon bei Euseb h.e. V,13,2–4 ed. Schwartz S. 454, 22–456,8. Demnach hat Apelles selbst von dem einen Prinzip gesprochen und diese Lehre gegen Angriffe verteidigt, vgl. Rhodon bei Euseb h.e. V,13,5–7 ed. Schwartz S. 456,11–458,4.

⁷⁴ Vgl. dazu auch Harnack: *Neue Quellen* S. 94 und Richard: *Un opuscule méconnu* S. 4 A. 5 urteilt: «Inconnu par ailleurs, mais certainement authentique».

⁷⁵ So Richard: *Un opuscule méconnu* S. 24.

⁷⁶ Logan: *Marcellus of Ancyra* S. 194ff. spricht sich dafür aus, daß Marcell ein von Hippolyt und Tertullian beeinflusster Ketzerkatalog zugrundegelegt habe, der die genannten Häresien ganz nach dem bekannten Muster als aus der heidnischen Philosophie erwachsen dargestellt habe.

⁷⁷ Lipsius: *Zur Quellenkritik des Epiphanius* S. 33ff. Hippolyt erwähnt selbst in seinem Vorwort zur *Refutatio*, daß er ein Werk zur Widerlegung der Lehrsätze der Griechen verfaßt habe, vgl. *Ref. I Praef. 1* ed. Marcovich S. 54,4–7. Erwähnt wird diese Schrift auch bei Euseb h.e. VI,22 ed. Schwartz S. 588,20, sowie bei Hieronymus *Vir. Ill.* 61 ed. Herding S. 42,9 und Photius *cod.* 121 ed. Henry II S. 95,24–96,33.

⁷⁸ Heftig kritisiert wurde diese Hypothese aber bereits von E. Schwartz: *Zwei Predigten Hippolyts*, Sitzungsberichte der bayrischen Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Abteilung, München 1936/3, S. 37–45.

⁷⁹ Lipsius: *Zur Quellenkritik* S. 209ff., vgl. auch Pourkier S. 70ff.

man die entsprechenden Texte miteinander,⁸⁰ dann stellt sich schnell heraus, daß die genannten Bezeugungen in ihrer Beschreibung der apellejischen Lehre keineswegs in den entscheidenden Punkten übereinstimmen,⁸¹ sondern in erster Linie andere Einflüsse verraten, so daß schwer zu ermitteln erscheint, was einmal im Syntagma über Apelles gestanden haben soll.⁸² Am deutlichsten ist das an der Darstellung des Apelles bei Pseudotertullian zu erkennen, dessen Bericht über Apelles teilweise Wort für Wort von Tertullians Widerlegung des Apelles abhängt,⁸³ und der gerade deshalb wichtige Elemente zur Rekonstruktion der apellejischen Lehre beizutragen hat, weil ihm bei seiner Abfassung über Apelles vermutlich noch Tertullians *Adversus Apelleiacos* vorgelegen hat.⁸⁴ Der Verfasser der pseudotertullianischen Widerlegung aller Häresien dürfte sich demnach in dem Kapitel über Apelles sehr viel stärker auf Tertullian als auf das Hippolyt'sche Syntagma gestützt haben. Die Schrift des Filastrius gegen die Ketzer scheint hingegen zusätzlich zum Syntagma noch Marcells Schrift über die Kirche oder aber einen ähnlich ausgerichteten Ketzerkatalog gekannt zu haben, da nur in diesen beiden Listen die Häretiker Hermias und Seleukos vorkommen.⁸⁵ Sowohl die Bestreitung bei Marcell als auch Filastrius zitieren einen Satz des Apelles, in dem es heißt, daß das eine Prinzip ein weiteres hervorgebracht habe, und machen

⁸⁰ Epiph. Pan. 44,1,1–7,7 ed. Holl/Dummer S. 189,15–199,7; Filastrius Div. her. lib. 47 ed. Heylen S. 237,1–19 und Ps. Tert. Adv. omnes haereses 6,4–6 ed. Kroymann S. 1408,11–1409,8.

⁸¹ Vgl. den Versuch der Rekonstruktion bei Lipsius: Zur Quellenkritik S. 209ff. und dazu Harnack: De Apellis S. 25ff., der Lipsius mehrfach kritisiert und den Inhalt des Syntagmas in Bezug auf die Lehre des Apelles ganz anders bestimmt.

⁸² In seiner frühen Schrift über Apelles bereitet Harnack der Lehre des Apelles nach dem Syntagma, die nach seiner Ansicht ein frühes, mit Rhodon und Tertullian nicht übereinstimmendes, Stadium der apellejischen Lehre entsprach, die größten Schwierigkeiten, so daß er sich nur durch die Annahme zu helfen wußte, Apelles habe seine Lehre gewechselt, vgl. Harnack: De Apellis S. 55ff., besonders S. 64. Von einem Theologen, über den wir so wenig wissen wie Apelles, nun noch einen oder sogar mehrere Lehrwechsel anzunehmen, ist aber sehr mißlich, vgl. dazu auch schon Hilgenfeld: Ketzergeschichte S. 535.

⁸³ Vgl. dazu Harnack: De Apellis S. 20ff. und die Übersicht bei Mahé SC 216 S. 17f.

⁸⁴ Aus dieser Quelle dürfte er vor allem geschöpft haben, vgl. auch Harnack: De Apellis S. 36ff. und Mahé SC 216 S. 17f.

⁸⁵ A. Harnack: Geschichte der altchristlichen Literatur II,2 S. 159 hatte die Ketzerliste des Marcell aus diesem Grunde für von Filastrius abhängig erklärt, was jedoch schon von der Chronologie her unwahrscheinlich ist, vgl. auch Richard: Un opusculé méconnu S. 24f.

Apelles damit zu einem Vorläufer der von ihnen beiden bekämpften Arianern.⁸⁶ Aus einer eigenen, von ihm jedoch nicht genannten Quelle, die die Lehre des Apelles und der Apellejer in polemischer Absicht relativ ausführlich und gründlich widerlegt hat,⁸⁷ schöpfte Epiphanius nach eigenen Angaben sein gesamtes Wissen über diesen Häretiker des zweiten Jahrhunderts. Ob diese Quelle jedoch einfach mit dem Hippolyt'schen Syntagma identifiziert werden kann, das ja selbst nur ein kleines und wenig umfangreiches Bändchen gewesen sein soll,⁸⁸ erscheint aber allein schon von ihrem Umfang her sehr fraglich.⁸⁹ Harnack selbst hatte deshalb vermutet, Hippolyt überliefere bei Epiphanius einen Auszug aus Tertullians *Adversus Apelleiacos*.⁹⁰ Doch lassen sich auch für diese Hypothese keine zwingenden Beweise anführen,⁹¹ so daß sich nicht mehr sagen läßt, als daß Epiphanius in seiner Widerlegung des Apelles von einer unbekannten und anonymen, aber vermutlich schon älteren Widerlegung abhängig ist. Demnach kann nur festgehalten werden, daß Lipsius' These vom Hippolyt'schen Syntagma der 32 Häresien zur Klärung der Quellensituation im Hinblick auf Apelles wenig austrägt, da die genannten Autoren in erster Linie auf andere Quellen zurückgegriffen haben, um die Lehre des Apelles und seiner Anhänger darzustellen und zu bekämpfen.

⁸⁶ Filastrius Div. her. lib. 47,4 ed. Heylen S. 237,11f. Das wörtliche Zitat des Apelles lautet bei Filastrius folgendermaßen: «*Non mihi opus est dicere a Marcione, ut duo principia adseram coeterna; ego enim unum principium esse praedico, quem deum cognosco, qui deus fecit angelos, fecit etiam alteram virtutem, quem deum scio esse secundum, qui et virtus dei est, quae fecit mundum*», vgl. Filastrius Div. her. lib. 47,1f. ed. Heylen S. 237,3–7. Zu der Übereinstimmung zwischen Filastrius und der Marcellsschrift *De ecclesia* an dieser Stelle, vgl. auch Logan: Marcellus of Ancyra S. 195.

⁸⁷ Diese Quelle endet deutlich in Epiph. Pan. 44,6,4 ed. Holl/Dummer S. 198,14, vgl. auch Lipsius: Zur Quellenkritik S. 214f. Daß Epiphanius hier eine ältere Widerlegung der apellejischen Lehre wiedergibt, hatte auch schon Harnack: *De Apellis* S. 39 angenommen und in dieser Quelle das verlorene Syntagma des Hippolyt gesehen.

⁸⁸ So Photius Bibl. cod. 121 ed. Henry II S. 95,24–96,33 und ähnlich auch Hippolyt in seiner Einleitung zur *Refutatio* I,1 ed. Marcovich S. 54,4–6, wenn er denn hier auf sein Syntagma anspielt.

⁸⁹ Die als solche kenntlich gemachte Quelle bei Epiphanius beschreibt und widerlegt die Lehre des Apelles und der Apellejer derart ausführlich, daß ein Buch, das 32 Häresien in ähnlicher Weise behandelt hat, einen beträchtlichen Umfang erreichen müßte.

⁹⁰ Harnack: *Geschichte der altchristlichen Literatur* I,1 S. 198f.

⁹¹ Das wenige, das wir von *Adversus Apelleiacos* wissen, genügt nicht, um zu beurteilen, ob hier wirklich Tertullians Schrift verarbeitet ist. Die Schilderung der Zusammensetzung des Leibes Christi, Epiph. Pan. 44,2,1–8 ed. Holl/Dummer S. 191,19–193,8 entspricht darüberhinaus nicht dem Bericht bei Tertullian.

2.1.1.8 *Apelles bei Theodoret und Augustin*

In den späten ketzerbestreitenden Werken des Theodoret, der vermutlich den bei Euseb überlieferten Bericht des Rhodon und das Zeugnis des Hippolyt weiter ausschreibt,⁹² und des Augustin⁹³ erfahren wir über Apelles und seine Lehre nichts Neues mehr. Einzig und allein der Name setzt sich in den Häresiologien noch weiter fort, ohne daß dabei aber eine wirkliche Kenntnis dieses Theologen aus dem zweiten Jahrhundert vorliegt.⁹⁴ Diese Quellen sind deshalb weitgehend zu vernachlässigen.

2.1.2 *Gab es ein eigenes Evangelium des Apelles?*

Unmittelbar zu dem Problem der Quellen gehört auch die Frage, ob Apelles ein eigenes Evangelium verfaßt oder zusammengestellt hat, wie Hieronymus in seiner Vorrede zum Matthäuskommentar behauptet: «*Plures fuisse qui evangelia scripserunt [. . .] et perseverantia usque in praesens tempus monumenta declarant quae a diversis auctoribus edita diversarum hereseon fuere principia, ut est illud iuxta Aegyptios et Thoman et Mathian et Bartholomeum, duodecim quoque Apostolorum et Basilides atque Apellis ac reliquorum quos enumerare longissimus est . . .*».⁹⁵ Hieronymus geht demnach davon aus, daß noch zu seiner Zeit eine große Fülle von Evangeliumsschriften, von Ketzerhäuptern verfaßt, vorhanden gewesen sei. Neben den verschiedensten Evangelien soll es also auch ein eigenes Apellesevangelium gegeben haben. Für die Existenz eines solchen Apellesevangeliums sprach sich in jüngster Zeit auch der Schweizer Forscher Junod aus.⁹⁶ Dennoch ist es keineswegs sicher,

⁹² Theodoret haer. fab. comp. I,25 PG 83 S. 376CD kennt Potitus, Blastus, Syneros, Prepon und Python als Schüler des Marcion neben Apelles. Potitus und Syneros kommen in einem Fragment des Rhodon bei Euseb h.e. V,13,4f. ed. Schwartz S. 456,2 und 7 vor, Blastus war nach Euseb h.e. V,15 ed. Schwartz S. 458,24 ein in Rom von der Kirche Abgefallener, als Marcionit wird er dort jedoch nicht bezeichnet. Vielleicht hat Theodoret ihn mit dem Marcioniten Basilikus verwechselt, wie Harnack: Marcion S. 371* meint. Prepon war nach der Bezeugung des Hippolyt (Hipp. Ref. VII,31,1–3 ed. Marcovich S. 312,1–313,13) ein assyrischer Schüler Marcions, der dessen Lehre gegenüber Bardesanes verteidigte.

⁹³ Augustin de haer. 23 ed. Vander Plaetse/Beukers S. 300,6–10.

⁹⁴ So auch Harnack: De Apellis S. 49ff. und ders.: Marcion S. 420*.

⁹⁵ Hieronymus in seinem Vorwort zum Matthäuskommentar ed. Hurst/Adriaen S. 1,1–10.

⁹⁶ Vgl. Junod: Les attitudes d'Apelles S. 114.

daß es wirklich ein eigenständiges Evangelium unter dem Namen des Apelles gegeben hat, denn zum einen weiß weder Origenes, den Hieronymus an dieser Stelle benutzt hat, etwas von einem Evangelium des Apelles,⁹⁷ so daß Hieronymus in dem Verdacht steht, sich entweder zu irren oder aber dem Apelles, den er vermutlich nur durch Origenes und Tertullian kannte,⁹⁸ kurzerhand ein eigenes Evangelium untergeschoben zu haben. Und zum anderen gehen die älteren Quellen ganz selbstverständlich davon aus, daß Apelles das marcionitische Evangelium verwendet hat, von einem eigenen, davon verschiedenen Evangelium ist zumindest dort noch keine Rede. Tertullian greift Apelles vielmehr gerade deswegen an, weil dieser ebenso wie Marcion nur einzelne Stücke, und nicht das gesamte Evangelium anerkannte und sich damit gegenüber Angriffen gut gerüstet fühlte.⁹⁹ Für Tertullian ist Apelles vom Kanon seines Lehrers Marcion nicht abgewichen.¹⁰⁰ Um die leibliche Geburt Christi abzulehnen, habe sich Apelles explizit auf Lk 8,21 berufen¹⁰¹ und aus diesem Grund wahrscheinlich ähnlich wie Marcion die Geburtsgeschichte getilgt. Den Welterschöpfer verglich er nach Lk 15 mit dem verlorenen Schaf¹⁰² und Tertullian geht davon aus, daß auch Apelles das Evangelium nach Johannes nicht anerkannte, obwohl es doch älter und damit vertrauenswürdiger sei als das des Marcion.¹⁰³ Alle diese Bezeugungen sprechen dafür, daß Apelles, wie zuvor schon Marcion, ein von verfälschenden Zusätzen gereinigtes Lukasevangelium verwendet hat. Diesem Befund widerspricht auch nicht, daß die von Epiphanius benutzte Quelle den Apelles das Logion: «Werdet gute Geldwechsler!» als aus dem Evangelium stammend zitieren läßt.¹⁰⁴ Es ist demnach

⁹⁷ Hieronymus hatte hier offenbar die erste Homilie des Origenes zum Lukasevangelium vor Augen, in der jedoch nichts von einem Apellesevangelium steht, vgl. auch Bardenhewer: Geschichte der altkirchlichen Literatur I S. 374 A. 1.

⁹⁸ Vgl. seinen Kommentar zum Galaterbrief PL 26 (1845) S. 320 AB, in dem er selbst mitteilt, daß er bei Tertullian von Apelles und Philumene gelesen habe.

⁹⁹ Tert. De carn. 8,1 ed. Mahé S. 248,1–5: «*Solis istis capitulis, quibus maxime instructi sibi videntur Marcion et Apelles, secundum veritatem integri et incorrupti evangelii interpretatis satis esse debuerat ad probationem carnis humanae in Christo per defensionem nativitatis*».

¹⁰⁰ Bei Pseudotertullian findet sich ferner eine Notiz, nach der Apelles auch den marcionitischen Apostolos verwendet hat, vgl. Ps. Tert. Adv. omnes haereses 6,6 ed. Kroymann S. 1409,2f: «*Solo utitur apostolo, sed Marcionis, id est non toto*».

¹⁰¹ Tert. De carn. 7,1 ed. Mahé S. 240,4.

¹⁰² Tert. De carn. 8,3 ed. Mahé S. 248,15f.

¹⁰³ Tert. De carn. 7,8f. ed. Mahé S. 244, 51–54.

¹⁰⁴ Epiph. Pan. 44,2,6 ed. Holl/Dummer S. 192,16f. dazu auch Puech/Blatz: Das Evangelium des Apelles, in: Hennecke/Schneemelcher I, S. 319.

sehr wahrscheinlich, daß Apelles, wie andere Marcionschüler auch, nicht nur den Kanon Marcions übernommen, sondern an ihm weitergearbeitet, ihn verbessert und durch das eine oder andere Logion ergänzt hat.¹⁰⁵ Auf diese Arbeit an Evangelium und Apostolos bezöge sich dann auch der Vorwurf bei Hippolyt, Apelles habe sich aus Evangelien und Apostolos das herausgenommen, was ihm gefallen habe.¹⁰⁶ Und in diesem Sinne wird man dann schließlich auch Origenes bei Rufin verstehen dürfen, der das von Marcion und seinem Nachfolger (*successor*) Apelles geübte Verfahren der Reinigung von Evangelium und Apostelbriefen heftig kritisierte.¹⁰⁷ Ein vom marcionitischen Evangelium unabhängiges, eigenes Evangelium des Apelles, dessen Existenz also allein von Hieronymus behauptet wird, dürfte es vermutlich nicht gegeben haben, was aber durchaus nicht ausschließt, daß Apelles in sehr eigenständiger Weise an der Verbesserung der marcionitischen Ausgabe des Evangeliums weitergearbeitet und diese wesentlich ergänzt hat.¹⁰⁸

¹⁰⁵ So auch schon Harnack: De Apellis S. 74f. und ders.: Marcion S. 190 A. 1.

¹⁰⁶ Hipp. Ref. VII,38,2 ed. Marcovich S. 321,7f.: «τῶν δὲ εὐαγγελίων καὶ τοῦ ἀποστόλου τὰ ἀρέσκοντα αὐτῷ αἰρεῖται».

¹⁰⁷ Rufin: De adult. libr. Orig. 7 ed. Simonetti S. 12,38–22, gegen Junod: Les attitudes d'Apelles S. 114, der gerade in dieser Stelle einen Beleg für die These von einem eigenständigen Apellesevangelium finden will.

¹⁰⁸ Vgl. zu dieser Stelle auch Puech/Blatz: Das Evangelium des Apelles S. 319 und de Labriolle: Apelle S. 928.

KAPITEL 2.2

LEBEN UND WIRKEN DES CHRISTLICHEN LEHRERS APELLES

2.2.1 *Die Nachrichten über das Leben und das Wirken des Apelles*

Auf den ersten Blick scheint es, als wären wir über die Lebensumstände des Apelles durch die Bezeugungen bei Tertullian sehr gut und im Detail informiert.¹ Tertullian berichtet relativ ausführlich davon, daß Apelles einst ein Schüler Marcions gewesen sei,² jedoch gegen die radikale Enthaltksamkeit der Marcioniten verstieß und eine Fleischesünde beging.³ Wegen dieser schwerwiegenden Verfehlung konnte er seinem «so heiligmäßigen Lehrer»⁴ nicht mehr unter die Augen treten und war gezwungen, Rom zu verlassen. Deshalb sei er für einige Zeit nach Alexandrien ausgewichen.⁵ Dort lebte er mehrere Jahre und kehrte dann wiederum nach Rom zurück, nach Auffassung von Tertullian jedoch keineswegs gebessert, dafür aber nun nicht länger ein Anhänger der marcionitischen Lehre.⁶ Statt dessen verbreitete er nun unter dem Einfluß einer Prophetin mit dem Namen Philumene eine neue, von der marcionitischen unterschiedene Irrlehre.⁷

Hinter dieser anscheinend so kenntnisreichen Darstellung des apel-

¹ Vgl. auch Harnack: Marcion S. 177.

² Dafür daß Apelles nicht nur Marcionschüler, sondern auch ein Schüler Tatians gewesen sei, wie Andresen: Die Kirchen der alten Christenheit S. 109 behauptet, gibt es keinerlei Anhalt in den überlieferten Texten. Ein «... Konvertit in doppelter Hinsicht...», wie dort angenommen, war Apelles mit Sicherheit nicht.

³ Tert. De carn. 6,1 ed. Mahé S. 232,5–7: «*Pervenimus igitur de calcaria, quod dici solet, in carbonariam, a Marcione ad Apellen, qui posteaquam a disciplina Marcionis in mulierem carne lapsus...*», vgl. auch De praescr. XXX,7 ed. Refoulé S. 211,16–20 und Ps. Tert. Adv. omnes haereses 6,4 ed. Kroymann S. 1408,11–13, der hier sehr deutlich von der Schilderung Tertullians abhängig ist.

⁴ Tertullian nennt Marcion De praescr. XXX,5 ed. Refoulé S. 211,19, zweifellos mit einem ironischen Unterton, einen «*sanctissimus magister*».

⁵ Tert. De praescr. XXX,5 ed. Refoulé S. 211,19f.

⁶ Tert. De praescr. XXX,6 ed. Refoulé S. 211,20f.: «*Inde post annos regressus non melior nisi tantum qua iam non Marcionites...*».

⁷ Tert. De praescr. XXX,6 ed. Refoulé S. 211,20–24, vgl. auch De praescr. VI,6 ed. Refoulé S. 191,17–20. Daß Philumene, wie Tertullian behauptet, ehemals eine Hure gewesen sei, erscheint nicht sehr glaubhaft, vgl. auch Harnack: Marcion S. 177 A. 4.

leijischen Lebenslaufes verbirgt sich jedoch eine ganz gehörige Portion Polemik, mit der Tertullian ganz offensichtlich versucht, seinen Gegner mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln verächtlich zu machen.⁸ Schon von Apelles' Lehrer Marcion wurde behauptet, er habe eine Jungfrau verführt und sei dafür vom eigenen Vater exkommuniziert worden.⁹ Es dürfte aber kaum den Tatsachen entsprochen haben, daß sich sowohl Lehrer als auch ehemaliger Schüler des gleichen Vergehens schuldig gemacht haben.¹⁰ Der Vorwurf, daß sich Apelles gegen die strenge Disziplin Marcions und der Marcioniten vergangen habe, dürfte eine böswillige Erfindung seines Gegners Tertullian sein, zumal der Apelles gleichfalls nicht wohlgesonnene Rhodon nichts von dieser angeblichen Fleischessünde weiß und ihn vielmehr als einen alten Mann bezeichnet, der sich seinen untadeligen Lebenswandel zugute hielt.¹¹ Als keineswegs gesichert muß aber auch der Aufenthalt des Apelles in Alexandrien gewertet werden,¹² da es durchaus üblich war, einem Ketzer nachzusagen, daß er sich in Alexandrien, einem der wichtigsten Zentren der griechischen Bildung zu jener Zeit, aufgehalten und von dort seine Lehre mitgebracht habe.¹³ Es stimmt zudem etwas nachdenklich, daß uns Tertullian nichts Näheres über den Aufenthalt des Apelles in Alexandrien mitteilt und offenbar lediglich ein Interesse daran hat zu erklären, daß Apelles mit einer eigenen, nicht länger marcionitischen Lehre nach Rom zurückkam.¹⁴ Darüber hinaus scheint es, als hätten die in Alexandrien ansässigen Theologen

⁸ Vgl. auch Mahé SC 216 S. 94f.

⁹ Epiph. Pan. 42,1,4 ed. Holl/Dummer S. 94,7–15. Hier ist diese Geschichte offensichtlich dadurch noch einmal gesteigert, daß Marcions eigener Vater als Bischof vorgestellt wird, der seinen Sohn exkommunizierte. Regul: Die antimarcionitischen Evangelienprologe S. 177ff. hat jedoch deutlich gezeigt, daß alles, was uns die Bestreiter des Marcionitismus über das Leben Marcions vor seiner Zeit in Rom zu berichten haben, kaum zuverlässig sein dürfte.

¹⁰ So auch Harnack: Marcion S. 177 A. 3: «Ist sie [s.c. die Fleischessünde] nicht für Apelles ebenso gehässig erfunden wie für Marcion?» und Hort: Apelles S. 127f. Ähnlich urteilt auch May: Apelles S. 4.

¹¹ Rhodon bei Euseb h.e. V,13,2 ed. Schwartz S. 454,24. Rhodon erhebt dagegen keinen Einspruch, so daß davon auszugehen ist, daß ihm der Vorwurf von der Fleischessünde noch nicht geläufig war.

¹² Vgl. dazu auch May: Apelles S. 4f.

¹³ Auch Simon Magus soll in Alexandrien gewesen sein, um griechische Bildung zu studieren, vgl. Ps. Clem. Hom. II,22,3 ed. Rehm/Paschke S. 44,2–6 und zu diesem Topos der Ketzerpolemik auch Beyschlag: Simon Magus S. 53 mit weiteren Belegen in der dieser Seite zugeordneten Anmerkung 95, vgl. auch Marksches: Valentinus Gnosticus? S. 316–318.

¹⁴ Tert. De praescr. XXX,5f. ed. Refoulé S. 211,16–22, die einzige Stelle, die

des ausgehenden zweiten und beginnenden dritten Jahrhunderts nichts von Apelles gehört.¹⁵ Von der auf den ersten Blick so plastisch wirkenden Schilderung des apellejischen Lebenslaufes bei Tertullian bleibt somit lediglich übrig, daß Apelles ein in der Hauptstadt Rom lebender Schüler Marcions war,¹⁶ der ungefähr zwischen den Jahren 140 und 185 eine von der marcionitischen verschiedene Lehre vertrat,¹⁷ und der mit einer Prophetin in Verbindung stand, die den Namen Philumene trug.¹⁸ Diese wenigen Angaben über Apelles werden von den übrigen Quellen bestätigt. Hippolyt kennt den Apelles als einen ehemaligen Schüler Marcions, der jedoch eine andere Lehre entwickelte, weil ihm die Ansichten seines Meisters nicht gefielen,¹⁹ und Origenes spricht in seinem späten Werk gegen Celsus davon, daß Apelles zwar ehemals ein Anhänger Marcions gewesen sei, jedoch eine eigene Sekte gegründet habe, die man keineswegs einfach mit der marcionitischen identifizieren könne.²⁰ Es dürfte demnach historisch zuverlässig sein, daß sich Apelles bewußt von Marcion distanziert²¹ und gleichzeitig betont hat, daß seine eigenen Ansichten besser durchdacht seien als die seines einstigen Lehrers,²² doch haben sich

überhaupt einen Aufenthalt des Apelles in Alexandrien bezeugt, hat kein eigenes Interesse daran, daß dieser in Alexandrien war, sondern will lediglich erklären, wie es zu den unterschiedlichen Ansichten von Lehrer und ehemaligem Schüler kam.

¹⁵ Clemens von Alexandrien nennt in seinem erhaltenen Werk den Apelles an keiner Stelle, obwohl er sehr genaue Kenntnis von Marcion hat, und Origenes erfährt von Apelles offenbar auch erst, nachdem er Alexandrien verlassen hatte. Wäre Apelles wirklich nicht nur kurze Zeit, sondern, wie Tertullian vorgibt zu wissen, einige Jahre in Alexandrien gewesen, dann müßte man schlüssig erklären, wieso dort niemand von ihm Notiz genommen hat.

¹⁶ Ob Apelles ein geborener Römer war, wie Cancik: *Gnostiker in Rom* S. 176 annimmt, läßt sich weder beweisen noch widerlegen.

¹⁷ So Junod: *Les attitudes d'Apelles* S. 114.

¹⁸ Vgl. auch Mahé SC 216 S. 94f., der darauf hinweist, daß in der Schilderung des Tertullian die Prophetin und Jungfrau Philumene im Kontrast zu der namenlosen Frau steht, die Apelles angeblich verführt haben soll.

¹⁹ Hipp. Ref. X,20,1 ed. Marcovich S. 400,1f.

²⁰ Vgl. Orig. Contr. Cels. V,54 ed. Koetschau S. 58,2–5 und Hom. in Gen. II,2 ed. Doutreleau S. 36,4–6.

²¹ Vgl. auch Epiph. Pan. 44,1,2 ed. Holl/Dummer S. 189,19–190,4, der die Sonderstellung des Apelles auch unter den Marcioniten hervorhebt.

²² Auch Tertullian hat in seiner Polemik gegen Apelles und die Apellejer davon gesprochen, daß sich Apelles für klüger als sein Lehrer gehalten habe, vgl. De carn. 6,1 ed. Mahé S. 232,1f., ähnlich auch Adv. Marc. IV,17,11 ed. Kroymann S. 587,27–5. Man könnte auch das für boshafte Polemik halten, wenn nicht Apelles selbst seinen Lehrer in Bezug auf die Prinzipienfrage der Lüge bezichtigt hätte und im Gegensatz zu ihm von nur einem Prinzip gesprochen hätte, vgl. Marcell: *De sancta ecclesia* 17 ed. Mercati S. 98,89f.

die Apellejer offenbar nicht förmlich von der marcionitischen Kirche abgespalten.²³ So berichtet denn auch unsere älteste Quelle davon, daß es zwar unter den Schülern und Nachfolgern Marcions erhebliche Differenzen über die Prinzipienfrage gegeben habe,²⁴ daß es aber deshalb nicht gleichzeitig auch zu einem Bruch zwischen den eher traditionell gesinnten Marcioniten und Apelles gekommen sei.²⁵ Man hat sich die Gruppe um Apelles also eher als einen kleineren, aber offensichtlich sehr einflußreichen und auch missionarisch tätigen Zirkel am Rande der marcionitischen Kirche vorzustellen, dessen Lehre sich rasch ausbreitete und zumindest zeitweise eine den Marcionanhängern und Valentinianern vergleichbare Bedeutung erlangte.²⁶

Von den von Apelles verfaßten Werken, die offenbar sehr schnell weitergegeben wurden und so die apellejische Lehre auch außerhalb Roms bekannt gemacht haben müssen, ist uns nicht sehr viel erhalten geblieben. Wir wissen lediglich, daß er eine Reihe von Büchern unter dem Titel Syllogismen verfaßt hat, in denen er sich auf eine eigene Weise, die Marcion vollkommen fremd gewesen sein mußte, mit den Schriften des Alten Testaments auseinandergesetzt hat.²⁷ Ein weiteres, jedoch gleichfalls nicht erhaltenes Werk war mit Phaneroseis überschrieben und enthielt Aufzeichnungen über geistgewirkte Worte und Taten der Prophetin Philumene, die Apelles in besagtem Buch zusammenstellte.²⁸ Ob Apelles darüber hinaus seine Lehre noch in anderen Schriften niedergelegt hat, entzieht sich unserer Kenntnis. Zumindest müssen die theologischen Ansichten des Apelles, sei es

²³ Das behauptet Harnack: Marcion S. 177 und mit ihm Lampe: Die stadtrömischen Christen S. 214 A. 333, vgl. jedoch May: Apelles S. 4ff., der von den Apellejern als einer Gruppe innerhalb des Marcionitismus spricht.

²⁴ Zur römischen Situation nach dem Tode Marcions, vgl. besonders Rhodon bei Euseb h.e. V,13,2–4 ed. Schwartz S. 454,22–456,8.

²⁵ Zu den eher traditionell gesinnten Marcionschülern zählt Rhodon zwei uns sonst nicht näher bekannte Männer mit Namen Potitus und Basilikus, von denen er sagt: «καὶ οὗτοι μὲν κατακολουθήσαντες τῷ Ποντικῷ λύκῳ καὶ μὴ εὐρίσκοντες τὴν διαίρεσιν τῶν πραγμάτων, ὡς οὐδ' ἐκεῖνος, ἐπὶ τὴν εὐχέρειαν ἐτράποντο καὶ δύο ἀρχὰς ἀπεφάνησαντο ψιλῶς καὶ ἀναποδείκτως», Rhodon bei Euseb h.e. V,13,4 ed. Schwartz S. 456,2–5.

²⁶ Tert. De praescr. XXX,12 ed. Refoulé S. 211,34f. rechnet die Apellejer, Marcioniten und Valentinianer zu den Häretikern, die am bekanntesten sind und die meisten Anhänger vorzuweisen haben.

²⁷ Ps. Tert. 6,6 Adv. omnes haereses ed. Kroymann S. 1409,6–8. Vgl. dazu auch den Abschnitt über die Gotteslehre und die Schrift bei Apelles.

²⁸ Tert. De praescr. XXX,6 ed. Refoulé S. 211,20–24 erwähnt den Titel dieser apellejischen Schrift, vgl. dazu auch unten den Abschnitt über das Offenbarungsverständnis und die Prophetie bei Apelles.

durch die Verbreitung seiner Werke, sei es durch den mündlichen Vortrag, ausgesprochen erfolgreich und von großer Anziehungskraft gewesen sein. Anhänger fand er nicht allein in Rom, sondern zur gleichen Zeit und in großer Zahl auch in Karthago,²⁹ so daß sich Tertullian gezwungen sah, gegen die vielen dort ansässigen Apellejer zu schreiben.³⁰ Mit der Zeit nahm der anfängliche Erfolg dieser Gruppe, die für Tertullian noch zu den wichtigsten Häresien gehört hatte,³¹ allerdings langsam ab. In der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts gab es zwar immer noch eine nicht unerhebliche Anzahl an Apellejern³² und man bekämpfte ihre Lehren auch weiterhin, doch scheint es, als überlagerten nun andere Probleme die Auseinandersetzung mit der Theologie des Apelles.³³ Doch blieben, wie wir später sehen werden, gerade seine Syllogismen zu den mosaïschen Schriften weiterhin aktuell und sollten die kirchlichen Autoren noch einige hundert Jahre später intensiv beschäftigen, auch wenn sie von dem historischen Apelles nichts mehr wußten.

2.2.2 *Die Schule als der historische Ort apellejischer Theologie*

Von dem einstigen Marcionschüler Apelles erfahren wir zudem, daß er als christlicher Lehrer auftrat und als solcher auch von seinen Gegnern respektiert wurde.³⁴ Es gelang ihm offenbar, einen nicht unerheblichen Kreis von Anhängern und Schülern um sich zu versammeln,³⁵

²⁹ Tert. De praescr. XXX,7 ed. Refoulé S. 211,25–27 gibt zu erkennen, daß Tertullian ganz konkret noch lebende Anhänger des Apelles und der Prophetin Philumene vor Augen hatte.

³⁰ Sein Werk *Adversus Apelleiacos* richtete sich in erster Linie gegen die karthagischen Anhänger des Apelles und damit mittelbar auch gegen Apelles selbst.

³¹ Tert. De praescr. XXX,12 ed. Refoulé S. 211,34f.

³² Daß sich die Apellejer auch in Karthago noch längere Zeit halten konnten, bezeugen die Briefe Cyprians.

³³ Vgl. Harnack: Marcion S. 180, der der Ansicht ist, daß sich die Gruppe der Apellejer mit Ablauf des dritten Jahrhunderts aufgelöst habe.

³⁴ Sein römischer Widersacher Rhodon, selbst christlicher Lehrer in der Hauptstadt, lacht Apelles aus, weil dieser ein Lehrer sein will, seine Lehre jedoch nicht beweisen kann, vgl. Rhodon bei Euseb h.e.V,13,7 ed. Schwartz S. 458,3f.: «ἐγὼ δὲ γελάσας κατέγγων αὐτοῦ, διότι διδάσκαλος εἶναι λέγων, οὐκ ᾔδει τό διδασκόμενον ὑπ' αὐτοῦ κρατύνειν». Zu den christlichen Lehrern in dieser Zeit vgl. besonders Neymeyr: Die christlichen Lehrer S. 35f. und S. 186.

³⁵ Epiph. Pan. 44,1,2 ed. Holl/Dummer S. 189,19–190,3 spricht von den Anhängern des Apelles als einer regelrechten σχολή und vielleicht meint auch Orig. Contr. Cels. V,54 ed. Koetschau S. 58,2–5 nichts anderes. Dort heißt es: «... ὁ Μαρκίωνος γνώριμος Ἀπελλῆς, αἰρέσεώς τινας γενόμενος πατήρ . . .».

die sich nach ihrem Lehrer Appellejer nannten.³⁶ Im Rahmen der marcionitischen Kirche hat es demnach ebenso wie in der Großkirche eigene theologische Schulen gegeben, von denen die apellejische vermutlich die bedeutendste war.³⁷ Die Ausbildung von christlichen Schulen in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ist unmittelbar mit dem Prozeß des Hineinwachsens des Christentums in die oberen Gesellschaftsschichten verbunden, der in dieser Zeit enorme Fortschritte machte.³⁸ Um bei ihren gebildeten Zeitgenossen Gehör und Anerkennung zu verschaffen, mußten die Christen verstehbare Modelle entwickeln, die es ermöglichten, die christliche Botschaft in das Denken der Zeit zu übersetzen. Sie mußten dem am Christentum Interessierten gangbare Wege aufzeigen, die christliche Wahrheit in ihrer Sprache und auf ihrem Denkhorizont zu begreifen.³⁹ Eine ganze Reihe von den Christen, die sich um diese Vermittlungsarbeit bemühten, hatten selbst nach dem anfänglichen Elementar- und dem Grammatikunterricht, neben oder im Anschluß an die rhetorische Schulung⁴⁰ auch eine philosophische Ausbildung erhalten und kannten daher die Aneignung von Wissen und die Anleitung zu einem moralisch einwandfreien Leben, wie sie die heidnisch-philosophischen Lehrer ihren Schülern anzubieten hatten,⁴¹ aus ihrer eigenen Erfahrung.⁴² Manch ein Christ, so lesen wir bei Tatian, war in griechischer Bildung sogar

³⁶ Tert. *De carn.* 8,2 ed. Mahé S. 248,5, vgl. auch Lampe: *Die stadtrömischen Christen* S. 317 mit A. 52.

³⁷ Harnack: *Marcion* S. 161ff. macht zu Recht auf diese Parallelität zwischen Großkirche und marcionitischer Kirche aufmerksam. Zu den in Rom ansässigen Lehrern des Marcionitismus vgl. auch Bardy: *Les écoles Romaines* S. 517.

³⁸ Vgl. auch Lampe: *Die stadtrömischen Christen* S. 300. Vgl. zur Ausbildung einer christlichen Intelligenz in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nun auch Poudéron: *Réflexions sur la formation* S. 237–269.

³⁹ Vgl. dazu M. Vinzent: *Die frühchristlichen Lehrer, Gnostiker, und Philosophen, und die Ziele ihres Unterrichts*, in: *Das Altertum* 41 (1996), S. 177–187.

⁴⁰ Grundlegend dazu Marrou: *Geschichte der Erziehung* S. 389ff., vgl. auch Barclay: *Educational Ideals* S. 143ff.; Quacquarelli: *Scuola et cultura* S. 35ff.; Hadot: *Arts libéraux et philosophie, das mit: Système scolaire et culture générale à l'époque impériale* überschriebene Kapitel auf S. 215ff.

⁴¹ In den heidnisch philosophischen Schulen wurde die Vermittlung von Sachwissen und die Anleitung zur Lebensführung grundsätzlich sehr eng miteinander verknüpft, vgl. auch Marrou: *Geschichte der Erziehung* S. 309; Clarke: *Higher education* S. 94: «... philosophy was looked on as providing moral just as much as intellectual education».

⁴² Vgl. Neymeyr: *Die christlichen Lehrer* S. 215, der auf Justins Erfahrung mit den Philosophenschulen seiner Zeit verweist. Aber auch Tatian hat nach eigenen Angaben eine rhetorische und vermutlich auch philosophische Ausbildung erhalten, bevor er Christ wurde, vgl. Tatian *Or. ad Graec.* 42 ed. Whittaker S. 76,10 gegen

hochangesehen, bevor er gläubig wurde.⁴³ Was lag also für einen so geschulten Christen⁴⁴ näher, als im christlichen Glauben nun auch eine philosophische Lehre zu sehen, die ihrerseits Erkenntnisse und Lehren mit einer überzeugenden Lebensführung verbinden konnte? Offensichtlich sollte genau das geschehen, denn auf einer bestimmten intellektuellen Ebene sprachen die Christen seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts häufiger von ihrem Glauben als «unserer Philosophie»⁴⁵ und stellten ihrer Umwelt das Christentum als eine philosophische Schullehre dar, die es mit den paganen Lehren durchaus aufnehmen konnte.⁴⁶ So schildert der in Rom ansässige und nunmehr christliche Lehrer Justin, wie er auf der Suche nach einem sicheren und verlässlichen Weg im Leben die unterschiedlichen philosophischen Schulen durchlaufen und geprüft habe, dabei jedoch von allen heidnischen Schulphilosophien enttäuscht wurde und feststellen mußte, daß keine von ihnen geeignet war, den Menschen zu einem wahren Wissen von Gott und zu einem glückseligen Leben zu führen.⁴⁷ Erst als er sich dem Christentum zuwandte, erkannte er, daß allein diese Schule eine «zuverlässige und nutzbringende Phi-

Lampe: Die stadtrömischen Christen S. 246ff., der in Tatian einen typischen Rhetor sieht, dessen besonderes Augenmerk den Absonderlichkeiten und dem Obskuren galt. Der Zusammenhang des 42. Kapitels, in dem sich Tatian selbst als ein Philosoph vorstellt, weckt jedoch eher den Eindruck, daß er auch philosophisch geschult war, was kein Widerspruch zu seiner Vorliebe für das Abstruse und Pikante wäre, wie man ja am Beispiel des Aulus Gellius sehen kann.

⁴³ Tatian Or. ad Graec. 1,3 ed. Whittaker S. 4. Natürlich möchte Tatian selbst unter diese Christen gerechnet werden, vgl. auch Lampe: Die stadtrömischen Christen S. 248.

⁴⁴ Vgl. zu diesen gebildeten Christen, die in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts verstärkt in Erscheinung traten, auch Barclay: Educational Ideals S. 209ff.

⁴⁵ Vgl. den kleinasiatischen Miltiades, von dem Euseb h.e. V,17,5 ed. Schwartz S. 472,9f. berichtet, er habe neben einigen anderen Schriften auch eine Verteidigung seiner Philosophie, d.h. des christlichen Glaubens, verfaßt. Ähnlich auch Melito von Sardes, der offenbar vom Christentum als «unserer Philosophie» sprach, Euseb h.e. IV,26,7 ed. Schwartz S. 384,19f. Minucius Felix läßt den Heiden Caecilius feststellen, daß er nicht derselben philosophischen Richtung angehört wie der Christ Octavius, vgl. Minucius Felix: Octavius 4,4 ed. Kytzler S. 3, vgl. zu dem gesamten Komplex auch G. Bardy: «Philosophie» et «philosophe» dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles, in: RAM 25 (1949), S. 97–108.

⁴⁶ Auf die Konvergenz zwischen den christlichen und den heidnischen Schulen weist auch Quacquarelli: Scuola et cultura S. 27ff. hin. Vgl. dazu auch Wilken: Kollegien, Philosophenschulen und Theologie S. 170ff. und ders.: Die frühen Christen S. 85ff.

⁴⁷ Das sollte die philosophische Schulung nach Ansicht von Justin leisten, vgl. besonders Justin Dial. 3,4 ed. Goodspeed S. 94 und dazu Bardy: «Philosophie» et «philosophe» S. 101f.

losophie»⁴⁸ vorzuweisen hatte. Nur hier fand er eine angemessene Erklärung der vorfindlichen Wirklichkeit, die er bei dem Pythagoräer vermißt hatte, verknüpft mit echter Gotteserkenntnis und philosophischer Lebensführung, die ihm weder der Stoiker noch der Peripatetiker hatten bieten können.⁴⁹ Doch nicht nur Justin verstand das, was die Christen zu sagen hatten und wie sie lebten, im Sinne einer philosophischen Schullehre, wie man sie sich bei einem Lehrer aneignen und einüben konnte.⁵⁰ Offenbar gab es eine Vielzahl an geschulten christlichen Lehrern und Philosophen, die großen Wert darauf legten zu betonen, daß ihre Lehre ebenso philosophisch begründet sei wie die heidnisch philosophischen Lehren und deshalb auch nach den gleichen Maßstäben beurteilt werden solle.⁵¹ Diese Entwicklung zog sich zu jener Zeit quer durch die verschiedenen christlichen Gruppierungen, so daß sowohl Valentinianer,⁵² Basilidianer,⁵³ Kirchenchristen wie die oben genannten Lehrer Justin und Tatian, als eben auch die Schule der Apellejer für sich in Anspruch nehmen konnte, ebensogut und mit der gleichen Berechtigung Philosophie zu betreiben, wie es in den Schulen der paganen Philosophen üblich war.⁵⁴ Daß diese gebildeten Christen durchaus erfolgreich darin waren, sich ihrer Umwelt als ernstzunehmende philosophische Denker zu präsentieren, zeigt eine kurze Notiz Galens, der in der Hauptstadt

⁴⁸ Justin Dial. 8,1 ed. Goodspeed S. 99: «... ταύτην μόνην εὐρίσκων φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον». Vgl. dazu Hyldahl: Philosophie und Christentum S. 230: «Justins Behauptung geht darauf aus – und das ist höchst bemerkenswert – daß in Wirklichkeit das die einzig wahre Philosophie ist, was wie eine nur neu aufgetauchte, orientalische Sekte aussieht», ebenso auch Wilken: Kollegien, Philosophenschulen und Theologie S. 174.

⁴⁹ Wilken: Kollegien, Philosophenschulen und Theologie S. 174.

⁵⁰ Vgl. zu der Verbreitung philosophischer Schulen in der Kaiserzeit auch Clarke: Higher education S. 77ff.

⁵¹ Ebenso wie Justin Apol. I,2,1–3 ed. Goodspeed S. 26f. dazu aufforderte, die christlichen Ansichten wie eine Philosophie zu bewerten, trat auch Athenagoras dafür ein, daß die christlichen Lehren nach den Maßstäben beurteilt werden solle, die für die Philosophie galten, vgl. Leg. pro Christ. 2,5 ed. Schoedel S. 6. Auch Bardy: «Philosophie» et «philosophe» S. 108 stellt fest, daß die Christen ihre Lehre ab der Mitte des zweiten Jahrhunderts als eine Philosophie verstanden wissen wollen.

⁵² Vgl. zu den Ähnlichkeiten zwischen den heidnischen Philosophenschulen und der Schule der Valentinianer Kraft: Gnostisches Gemeinschaftsleben S. 178; Markschie: Valentinus Gnosticus? S. 392ff.

⁵³ Kraft: Gnostisches Gemeinschaftsleben S. 97f. und jetzt auch W.A. Löhr: Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts, WUNT 83, Tübingen 1996.

⁵⁴ Zu den Gemeinsamkeiten zwischen christlichen Schulen und den Schulen der hellenistischen Welt, vgl. auch Poudéron: Réflexions sur la formation S. 237ff.

wohl häufiger mit Christen unterschiedlicher Richtungen in Berührung kam.⁵⁵ Man dürfe, so führt er aus, nicht irgendwelche Meinungen ohne eine kritische Untersuchung übernehmen, sondern müsse stets eine Erklärung oder einen Beweis fordern, denn sonst wäre es so, «als wenn man in die Schule von Mose und Christus eingetreten wäre und das Gerede von unbewiesenen Gesetzen hörte».⁵⁶ Auch wenn wir nicht mehr wissen, welche christlich-philosophische Schule des zweiten Jahrhunderts bei Galen den Eindruck hinterließ, daß dort keinerlei Beweise zählten und statt dessen nur von unbewiesenen Gesetzen geredet werde, so ist es doch bemerkenswert, daß es den Christen gelang, als eine Philosophenschule zumindest eine gewisse Beachtung und Anerkennung zu finden.⁵⁷

Christliche Philosophen und Lehrer wie Apelles orientierten sich aber nicht nur formal an dem Modell der heidnischen Philosophenschulen, indem sie deren Unterrichtsmethoden übernahmen,⁵⁸ Lehrvorträge anboten, die Schüler Fragen stellen und über bestimmte Themen disputieren ließen, sowie zentrale Textpassagen mit ihnen erarbeiteten,⁵⁹ sondern, und das ist vielleicht noch wichtiger, sie erörterten auch dieselben entscheidenden Fragestellungen, die in der pagan-philosophischen Ausbildung behandelt wurden.⁶⁰ Hier wie dort strit-

⁵⁵ Bei R. Walzer: *Galen on Jews and Christians*, Oxford Classical and Philosophical Monographs, Oxford 1949, sind die Aussagen des Galen über Juden und Christen gesammelt und kommentiert, vgl. auch St. Gero: *Galen on the Christians. A reappraisal of the Arabic evidence*, in: *OCP* 56 (1990), S. 371–411.

⁵⁶ Galen *De pulsuum differentiis* II,4 ed. Kühn S. 579,16f.: «... ὥς εἰς Μωϋσοῦ καὶ Χριστοῦ διατριβὴν ἀφιγμένος, νόμων ἀναποδείκτων ἀκούη...», vgl. dazu auch Walzer: *Galen on Jews and Christians* S. 45ff.; Wilken: *Kollegien, Philosophenschulen und Theologie* S. 177ff.; Benko: *Pagan Criticism* S. 1098ff.

⁵⁷ So auch Wilken: *Kollegien, Philosophenschulen und Theologie* S. 178: «Zum ersten Mal benutzte ein nichtchristlicher Beobachter eine sozial akzeptierte Kategorie zur Einordnung der Christen, wenngleich er zu dem Ergebnis kam, daß sie den Standards, die seiner Meinung nach für Philosophenschulen gelten, keineswegs genügten», vgl. auch Walzer: *Galen on Jews and Christians* S. 43 und Benko: *Pagan Criticism* S. 1099.

⁵⁸ Vgl. zu den Lehrmethoden des philosophischen Unterrichts besonders Clarke: *Higher education* S. 85ff. Den wenig formellen, eher auf einem Vertrauensverhältnis basierenden Charakter der philosophischen Schule arbeitet besonders Hahn: *Der Philosoph und die Gesellschaft* S. 67ff. heraus. Der Lehrbetrieb in den christlichen Schulen hat offenbar ganz ähnlich ausgesehen, vgl. dazu Cancik: *Gnostiker in Rom* S. 177 und Neymeyr: *Die christlichen Lehrer* S. 227ff.

⁵⁹ Dieselben Vorgehensweisen, die im heidnischen Unterricht ihren Platz hatten, sind auch für den christlichen Unterricht bezeugt, vgl. Neymeyr: *Die christlichen Lehrer* S. 227ff.

⁶⁰ Darauf machen Marksches: *Valentinus Gnosticus?* S. 390f. und Vinzent: *Die frühchristlichen Lehrer* S. 177ff. aufmerksam.

ten sich geschulte Denker über die Frage, welche Prinzipien das sichtbare Sein konstituieren, welchen Wesens Gott sei und wie er erkannt werden könne, auf welche Weise die Entstehung der Welt gedacht werden könne,⁶¹ was den Menschen in seinem Kern ausmache und worin seine Erlösung bestehe.⁶² Auf all diese schwierigen und sehr komplexen Fragen, die zu dieser Zeit jeden umtrieben, der sich nur ein wenig mit Philosophie beschäftigte, versuchte der gebildete Christ und Lehrer Apelles, wie wir noch sehen werden, von seinem christlichen Glauben her tragfähige Antworten zu geben, die geeignet sein sollten, denkende und aufrichtig an philosophischen Problemen interessierte Mitmenschen für die christliche Art und Weise zu «philosophieren» zu gewinnen. Daß sich Apelles auch seines Lebenswandels rühmen konnte,⁶³ dürfte ihn ebenfalls als einen geachteten philosophischen Lehrer ausgewiesen haben.

Versteht man nun den ehemaligen Marcionschüler Apelles als Haupt einer den heidnischen Philosophenschulen sowohl äußerlich als auch von ihren Inhalten her vergleichbaren christlich-philosophischen Schule, dann läßt sich vielleicht von hier aus der deutliche Unterschied zwischen der Lehre des Apelles und der seines Lehrers Marcion erklären, der Tertullian offenbar dazu veranlaßte, das Märchen in die Welt zu setzen, der moralisch nicht integre Apelles sei gezwungen gewesen, nach Alexandrien zu gehen und habe von dort seine unmarcionitischen Ansichten mitgebracht.⁶⁴ Betrachtet man nämlich die antiken Philosophenschulen etwas genauer, so fällt auf, daß auch dort das jeweilige Schulhaupt keineswegs die Meinungen

⁶¹ So beschließt beispielsweise der sich selbst als einen Philosophen der Barbaren, d.h. der Christen, bezeichnende Tatian seine Schrift mit folgenden Worten: «γινώσκων δὲ λοιπὸν τίς ὁ θεὸς καὶ τίς ἡ κατ' αὐτὸν ποίησις, ἔτοιμον ἐμαυτὸν ὑμῖν [s.c. den angeredeten heidnischen Denkern] πρὸς τὴν ἀνάκρισιν τῶν δογμάτων παρίστημι μενούσης μοι τῆς κατὰ θεὸν πολιτείας ἀνεξαρνήτου».

⁶² Nach Clem. Alex. Exc. ex Theod. 78,2 ed. Stählin S. 131,17–19 gibt die valentinianische Lehre ebensogut wie heidnische Philosophien Antwort auf die schwierigen Fragen nach Herkunft, Weg und Erlösung des Menschen, die sich ein jeder denkende Mensch und damit auch der denkende Christ stellen mußte: «τίνας ἡμεν, τί γεγόναμεν· ποῦ ἡμεν, ποῦ ἐνεβλήθημεν· ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτρούμεθα· τί γέννησις, τί ἀναγέννησις», vgl. auch Marksches: Valentinus Gnosticus? S. 390 und Vinzent: Die frühchristlichen Lehrer S. 177.

⁶³ Rhodon bei Euseb h.e. V,13,2 ed. Schwartz S. 454,23f.: «Ἀπελλῆς [. . .] ὁ τὴν πολιτείαν σεμνυνόμενος . . .». Die angebliche Fleischessünde des Apelles war dem Rhodon offenbar noch unbekannt. Zum sittlich makellosen Leben als «Selbststilisierung» des Philosophen, vgl. Hahn: Der Philosoph und die Gesellschaft S. 54ff. und S. 40ff.

⁶⁴ Tert. De praescr. XXX,5f. ed. Refoulé S. 211,16–24.

seines Vorgängers immer nur getreulich wiederholte, sondern zugleich auch eigene Lehrmeinungen vortrug und sich nicht zuletzt mit deutlichen Worten gegen den eigenen Lehrer abgrenzen konnte.⁶⁵ In der Auseinandersetzung mit den überkommenen Aussagen des Lehrers zeigte sich offenbar die produktive Kraft einer philosophischen Schulrichtung und ihre Fähigkeit, sich auf eine neue Weise zu den Denkproblemen zu stellen und zugleich mit der Abgrenzung ein eigenes geistiges Profil zu erhalten.⁶⁶ Dieses Phänomen beschränkte sich keineswegs auf die heidnischen Schulen, sondern findet sich ganz analog auch im christlichen Bereich, etwa wenn die Ketzerbestreiter hämisch feststellen, daß es unter den Valentinianern keine zwei oder auch drei Vertreter der gleichen Lehre gebe.⁶⁷ Auch Tatian unterschied sich an einigen zentralen Punkten sehr deutlich und für die Zeitgenossen klar erkennbar von den Auffassungen seines ehemaligen Lehrers Justin.⁶⁸ Wenn sich also Apelles kritisch mit den Ansichten Marcions auseinandersetzte und im gleichen Atemzug betonte, daß seine eigenen Lehren intellektuell anspruchsvoller als die seines Vorgängers seien,⁶⁹ dann gewinnt man den Eindruck, es mit einem selbstbewußten philosophisch-christlichen Lehrer zu tun zu haben, der als Marcionit im Rahmen der marcionitischen Kirche zu eigenständigen und differenzierten Problemlösungen imstande war.⁷⁰

⁶⁵ Auf diese Gemeinsamkeit zwischen heidnischen Philosophenschulen und den christlich valentinianischen Schulen weist besonders Marksches: *Valentinus Gnosticus?* S. 392ff. hin und gibt zu bedenken, daß auch innerhalb der platonischen Akademie keineswegs immer dasselbe gelehrt wurde, sondern diese eine Reihe von einschneidenden Lehrwechseln mitgemacht habe.

⁶⁶ Vgl. dazu Vinzent: *Die frühchristlichen Lehrer* S. 178: «In diesem Abgrenzungsprozeß wurden eigene Lehrauffassungen vorgetragen, mit der sich ihre Vertreter zum Teil bewußt von der anderslautenden Meinung ihrer Lehrer, Schüler und zeitgenössischen Kollegen unterschieden, von der orthodoxen Ausrichtung der eigenen Lehre überzeugt und andere davon zu überzeugen bemüht».

⁶⁷ So Irenäus *Adv. Haer.* I,11,1 *Fr. gr.* 1,1194–1197 Rousseau oder *Tert. Adv. Val.* 4,4 ed. Kroymann S. 756,19–4, vgl. dazu auch Marksches: *Valentinus Gnosticus?* S. 397.

⁶⁸ Vgl. auch Neymeyr: *Die christlichen Lehrer* S. 184f. und Quacquarelli: *Scuola et cultura* S. 25f.

⁶⁹ Nach *Tert. De carn.* 6,1 ed. Mahé S. 232,1f. und *Adv. Marc.* IV,17,11 ed. Kroymann S. 587,2–4.

⁷⁰ Auch May: *Apelles S. 2* konstatiert die «geistige Flexibilität und Produktionskraft» sowie die «erstaunliche theologische Lebendigkeit» des marcionitischen Denkens im ausgehenden zweiten Jahrhundert.

KAPITEL 2.3

GOTTESLEHRE VERSUS SCHRIFT: DIE SYLLOGISMEN DES APELLES

Um sich nun aber dem Denken des christlich-philosophischen Lehrers Apelles zu nähern und ein Gespür dafür zu entwickeln, worum es ihm in seiner Theologie gegangen ist, erscheint es zweckmäßig, den Blick zunächst einmal auf seine Lehre von Gott zu richten. Wie Apelles über Gottes Wesen gedacht und von diesem Gottesbild her die Schriften des Alten Testaments bewertet hat, wird sehr klar, wenn man sich die wenigen noch überlieferten Fragmente aus dem apellejischen Syllogismenwerk¹ etwas genauer ansieht. Denn mit diesem Werk wollte Apelles offenbar nachprüfen, ob die mosaischen Schriften des Alten Testaments angemessene Aussagen über Gott und sein Wesen machen können, oder ob sie dazu nicht in der Lage seien.

2.3.1 *Apelles und sein Werk der Syllogismen*

Daß Apelles eine Schrift mit der Überschrift Syllogismen verfaßt hat, erfahren wir von Pseudotertullian, der uns über die schriftstellerische Tätigkeit des Apelles folgendes mitteilt: «... *habet praeterea suos libros, quos inscripsit Syllogismorum, in quibus probare vult, quod omnia, quaecumque Moyses de deo scripserit, vera non sint, sed falsa sint*».² Apelles hat demnach mehrere Bücher geschrieben, in denen er nachweisen und zeigen wollte, daß das, was Mose in der Schrift über Gott erzählt, nicht der Wahrheit entspricht, sondern schlichtweg falsch ist. Von einem solchen, für das Christentum des zweiten Jahrhunderts geradezu ungeheuerlichen Werk wußte auch schon Apelles' römischer Gegner Rhodon, der darüber berichtet, daß sich Apelles in mehreren Schriften nicht wenig Mühe gegeben habe, das Alte Testament als falsch und

¹ Vgl. zu den Syllogismen des Apelles besonders A. Harnack. Sieben neue Bruchstücke S. 111–120; Turner: The Pattern of Christian Truth S. 212–214; E. Junod: Les attitudes d'Apelles S. 113–133 und neuerdings auch R.M. Grant: Heresy and Criticism S. 75–88.

² Ps. Tert. Adv. omnes haereses 6,6 ed. Kroymann S. 1409,6–8.

uneinheitlich zu entlarven, weil es sich nach seiner Ansicht ständig widerspreche.³ Es widerlegt sich selbst und macht damit mehr als deutlich, daß es nichts Wahres, sondern lediglich eine Ansammlung von Lügen enthalte.⁴ Gesetz und Propheten, so urteilte Apelles in seinen Syllogismen, sind nichts anderes als von Menschen verfertigte Werke, die somit nicht den Anspruch erheben können, etwas wirklich Wahres und Glaubwürdiges über Gott auszusagen.⁵ Quer durch die überlieferten Quellen zieht sich der Hinweis auf ein von Apelles verfaßtes und unter dem Titel Syllogismen umlaufendes Werk von beträchtlichem Umfang, in dem er aufzudecken wußte, daß die Schriften des Alten Testaments deshalb keinerlei Vertrauen verdienen, weil sie aus sich heraus falsch, widersprüchlich und bloß menschlich sind und folglich über den einen Gott nichts Wahres mitzuteilen haben.

2.3.2 *Weshalb gab Apelles diesem Werk den Titel Syllogismen?*

Schon allein indem er sein Werk Syllogismen nannte, machte Apelles deutlich, daß er ein ganz bestimmtes Programm verfolgte,⁶ denn der Syllogismus galt seit den Zeiten des Aristoteles als eine Form des deduktiven Beweises, der folgendermaßen definiert wurde: «συλλογισμός ἐστι λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνων τῷ ταῦτα εἶναι».⁷ Indem zumeist aus zwei zuvor aufgestellten Prämissen eine Schlußfolgerung gezogen wurde, konnte mit seiner Hilfe kontrolliert und zuverlässig zwischen wahren und falschen Aussagen unterschieden werden.⁸ Diese ursprünglich aristotelische Form der Logik, die auch in der stoischen Dialektik ihren Platz

³ Rhodon bei Euseb h.e. V, 13,9 ed. Schwartz S. 458,11–14.

⁴ So Apelles in seinem Streitgespräch mit Rhodon bei Euseb h.e. V,13,6 ed. Schwartz S. 20–22.

⁵ So nach Hipp. Ref. VII,38,2 ed. Marcovich S. 320,6–321,7: «νόμον δὲ καὶ προφήτας δυσφημεῖ, ἀνθρώπινα καὶ ψευδῆ φάσκων εἶναι τὰ γεγραμμένα:» und X,20,2 ed. Marcovich S. 400,11–13: «οὗτος κατὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν συντάγματα ἐποίησε, καταλύειν αὐτοὺς ἐπιχειρῶν ὡς ψευδῆ λελαληκότας καὶ θεὸν μὴ ἐγνωκότας». Vgl. auch Origenes In Genes. Hom. II,2 ed. Baehrens S. 28,2f. in der Übersetzung des Rufin: «*Is ergo, dum assignare cupit scripta Moysi nihil in se divinae sapientiae nihilque operis sancti Spiritus continere, . . .*».

⁶ Vgl. auch Junod: Les attitudes d'Apelles S. 119.

⁷ Aristoteles Analytica priora 1,1 24 b18, vgl. auch Topik 1,1 100 a25–27.

⁸ Aristoteles Topik 10 183 a27ff. Besonders wichtig war der Syllogismus auch in der stoischen Logik, vgl. dazu auch Junod: Les attitudes d'Apelles S. 119.

hatte,⁹ war im zweiten Jahrhundert bereits zu einem festen Bestandteil der platonischen Schultradition geworden,¹⁰ in der sie als ein altes Erbe verstanden wurde, das schon Platon beschrieben und geübt hatte.¹¹ Den platonischen Schulphilosophen, die ihren Schülern Übungen in Logik aufgaben,¹² diente das Verfahren der Syllogistik dazu, als falsch anerkannte Aussagen zurückzuweisen und zu wahren und verlässlichen Aussagen im Hinblick auf einen fraglichen Gegenstand zu gelangen.¹³ Und genau darum ging es Apelles, der sein Werk ganz bewußt mit Syllogismen überschrieben hatte. Mit dem Titel Syllogismen weckte er diese Erwartungen beim Leser¹⁴ und ließ ihn damit rechnen, daß die Aussagen des Alten Testaments auf einem methodisch gesicherten und von jedem einigermaßen Gebildeten anerkannten Weg auf ihren Wahrheitsgehalt hinsichtlich dessen geprüft werden, was sie über das Wesen Gottes zu sagen hatten. Entsprechend ist Apelles wohl auch vorgegangen, denn wir hören davon, daß er abschließend zu dem Ergebnis gelangt sei, daß in den Schriften des Alten Testaments nichts Wahres über Gott berichtet werde und daß dort lediglich falsche Aussagen über Gott zu finden seien.¹⁵

⁹ Diog. Laert. VII, 44–47 ed. Long II S. 316,13–317,22 und 78–80 ed. Long II S. 330,11–331,17, vgl. auch M. Frede: Die stoische Logik. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 3. Folge Bd. 88, Göttingen 1974.

¹⁰ Vgl. dazu Donini: *Le scuole* S. 105 und Whittaker: *Platonic Philosophy* S. 111f.

¹¹ Das ist besonders deutlich im gesamten sechsten Kapitel des mittelpatonischen Handbuchs Didaskalikos, ed. Whitt. 158,5–160,41, das die verschiedenen Formen des Syllogismus ausführlich beschreibt und aus platonischen Schriften herleitet, vgl. dazu auch Dillon: *Alcinous* S. 77ff. und L.P. Schrenk: *The Middle Platonic Reception of Aristotelian Science*, in: *RMP N.F.* 136 (1993), S. 342–359, der nachweist, daß der Verfasser des Didaskalikos in diesem Kapitel stark von Aristoteles abhängig ist. An dieser Stelle sei noch angemerkt, daß die Hypothese, mit dem als Alkinoos bezeichneten Verfasser des Handbuchs sei der bekannte Platoniker Albinus gemeint, die seit J. Freudenthal: *Der Platoniker Albinus und der falsche Alkinoos*, *Hellenistische Studien* 3, Berlin 1879, besonders S. 322–326, Konsens der Forschung war, mit den Untersuchungen von J. Whittaker, der auch die neueste maßgebliche Edition des Didaskalikos besorgt hat, hinfällig geworden ist, vgl. besonders: J. Whittaker: *Parisinus graecus 1962 and the writings of Albinus*, in: *Phoenix* 28 (1974), S. 320–354 und 450–456 und ders.: *Platonic Philosophy* S. 83ff.; neuerdings auch: T. Göransson: *Albinus. Alcinous. Arius Didymus. Studia Graeca et Latina Gothoburgensia* 61, Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg 1995.

¹² Vgl. Clarke: *Higher education* S. 88.

¹³ Did. 158,17–20 ed. Whitt.: «Χρήται δὲ ὁ Πλάτων καὶ τῇ τῶν συλλογισμῶν πραγματεία ἐλέγχων τε καὶ ἀποδεικνύων, ἐλέγχων μὲν διὰ ζητήσεως τὰ ψευδῆ, ἀποδεικνύων δὲ διὰ τινος διδασκαλίας τὰ ληθῆ», vgl. auch Schrenk: *The Middle Platonic Reception* S. 348.

¹⁴ Vgl. auch Mahé *SC* 216 S. 58ff.

¹⁵ Daß es Apelles um das Problem von wahr oder falsch gegangen ist, bezeugen alle Quellen, die über sein Syllogismenwerk berichten, vgl. auch Junod: *Les attitudes de d'Apelles* S. 119.

2.3.3 *Die logische Form des Syllogismus bei den Christen des zweiten Jahrhunderts*

Erstaunlicherweise war Apelles zu seiner Zeit aber keineswegs der einzige Christ, der sich in der von den Philosophen erlernten Kunst der Syllogismen übte, um über schwierige Inhalte des Glaubens Klarheit zu gewinnen. Tertullian berichtet von einem Valentinianer mit dem Namen Alexander,¹⁶ der ebenfalls ein Werk mit dem Titel Syllogismen verfaßte,¹⁷ mit dem er wahrscheinlich nachweisen wollte, daß Christus kein wirklich menschliches Fleisch angenommen hat.¹⁸ Ein geradezu entgegengesetztes Interesse verfolgte am Ende des zweiten Jahrhunderts eine Gruppe von in Rom ansässigen und offenbar hochgebildeten Christen, die einen adoptianischen Monarchiansmus vertraten und sich um einen Schuster mit dem Namen Theodot sammelten.¹⁹ Sie waren der Auffassung, daß Christus nichts anderes als ein bloßer Mensch gewesen sei und suchten nun ihrerseits diese Lehre mit einer Reihe von Syllogismen zu untermauern.²⁰ Ihnen hielt ein sich zur Partei der Rechtgläubigen zählender Bestreiter entgegen, daß sie die göttlichen Schriften ohne Gottesfurcht angetastet, die alte Richtschnur des Glaubens aus den Texten verbannt hätten und von einem Christus nichts wissen wollten, indem sie nicht nach dem forschten, was die Schriften besagten, sondern «mit heißem Bemühen ihre Geisteskräfte an der Frage übten, was für eine syllogistische Figur für die Konstituierung ihrer gottlosen Ansicht ausfindig gemacht werden

¹⁶ Hilgenfeld: Ketzergeschichte S. 629 rechnet ihn zu den westlichen Valentinianern, doch muß diese Zuweisung letztlich unsicher bleiben, da wir über diesen Alexander nur sehr wenig wissen, vgl. auch Mahé SC 216 S. 59.

¹⁷ Tert. De carn 17,1 ed. Mahé S. 278,1f.: «*Sed remisso Alexandro cum suis Syllogismis, quos in argumentationibus torquet . . .*».

¹⁸ Vgl. zu dem Valentinianer Alexander und seinen Syllogismen auch Mahé SC 216 S. 58–68, der aus Tert. De carn. 15 vier Syllogismen des Alexander zu rekonstruieren versucht.

¹⁹ Euseb h.e. V,28,13–19 ed. Schwarz S. 504,11–506,19 zitiert hier aus einer ihm vorliegenden anonymen Schrift. Zu diesem Text vgl. auch H. Schöne: Ein Einbruch der antiken Logik und Textkritik in die altchristliche Theologie, Eusebios' KG 5,28,13–19 in neuer Übertragung erläutert, in: Pisciculi: Studien zur Religion und Kultur des Altertums, FS F.J. Dölger, hsg. von T. Klauser und A. Rücker, Münster 1939, S. 252–265.

²⁰ Einige von diesen Syllogismen der Gruppe um Theodot sind bei Epiphanius Pan. 54 überliefert, vgl. dazu: D.A. Bertrand: L'argumentation scriptuaire de Théodote le Corroyeur (Epiphane, Panarion 54), in: Cahiers de Biblia Patristica 1: Lectures anciennes de la Bible, Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques, Strasbourg 1987, S. 153–168.

könne».²¹ Und, so fährt der Unbekannte fort, wenn man ihnen einen Ausspruch aus einer göttlichen Schrift vorlegt, so prüfen sie nur, «ob er einen konjunktiven oder disjunktiven Obersatz einer syllogistischen Figur formen könne».²² Diese römischen Christen waren mit hellenistischen Methoden der Textinterpretation vertraut,²³ sie kannten Euklid, bewunderten Theophrast und Aristoteles, verehrten den vielseitig gebildeten Galen und lernten offenbar anhand dieser Vorbilder die verschiedenen logischen Methoden, sowie den wissenschaftlichen Umgang mit überlieferten Texten.²⁴ Einige von ihnen gingen in ihrem Bemühen, einen verlässlichen und wahrhaftigen Text zu erstellen,²⁵ sogar soweit, die Schriften des Alten Testaments gänzlich aufzugeben und sich statt dessen allein der Gnade anheimzustellen.²⁶ Zwischen dieser gleichfalls in Rom ansässigen Gruppe von Christen und den Apellejern gab es demnach hinsichtlich ihrer Bildung und der Verwendung des syllogistischen Verfahrens, um die alttestamentlichen Zeugnisse auf ihren Wahrheitsgehalt hin zu überprüfen, eine Reihe von nicht zu leugnenden Gemeinsamkeiten. Doch auch wenn einzelne

²¹ Euseb h.e. V,28,13 ed. Schwartz S. 504,11–14: «γραφὰς μὲν θείας ἀφόβως ῥεραδιουργήκασιν, πιστεῶς τε ἀρχαίας κανόνα ἡθετήκασιν, Χριστὸν δὲ ἡγνοήκασιν, οὐ τί αἱ θεαὶ λέγουσιν γραφαί, ζητοῦντες, ἀλλ' ὅποιον σχῆμα συλλογισμοῦ εἰς τὴν τῆς ἀθεότητος σύστασιν εὗρεθῇ, φιλοπόνως ἀσκοῦντες», vgl. dazu auch Bertrand: L'argumentation scriptuaire S. 164f.

²² Euseb h.e. V,28,13 ed. Schwartz S. 504,15–16: «πότερον συνημμένον ἢ διεzeugμένον δύναται ποιῆσαι σχῆμα συλλογισμοῦ».

²³ Dazu auch Walzer: Galen on Jews and Christians S. 75ff.; Cancik: Gnostiker in Rom S. 176 und Lampe: Die stadtrömischen Christen S. 292f.

²⁴ Euseb h.e. V,28,14 ed. Schwartz S. 504,19–21. Schöne: Ein Einbruch der antiken Logik S. 258ff. vermutet, daß sowohl Euklid, als auch Theophrast, Aristoteles und Galen genannt werden, weil an ihren Schriften das logisch deduktive Beweisverfahren gelernt werden konnte, vgl. auch Lampe: Die stadtrömischen Christen S. 293 und Grant: Heresy and Criticism S. 67ff.

²⁵ Sie betrieben ganz offenbar verschiedene Formen der Textkritik an den Schriften des alten Testaments, vgl. Euseb h.e. V,28,15–18 ed. Schwartz S. 504,21–506,15 und dazu Schöne: Ein Einbruch der antiken Logik S. 262ff.; vgl. auch Lampe: Die stadtrömischen Christen S. 293: «Sie tun damit nichts anderes, als was pagane Philologen an Homer-, Hippokrates- und Aristoteles-texten üben, um einen verlässlichen Text zu erhalten».

²⁶ Euseb h.e. V, 28,19 ed. Schwartz S. 506,15–18. Die Ablehnung des Alten Testaments, die Verwendung von Syllogismen und auch das Vertrauen auf die Gnade allein sind sehr markante Parallelen zur Theologie des Apelles, der im Streitgespräch mit dem Tatianschüler Rhodon angab, daß er seine Hoffnung allein auf den Gekreuzigten setzen wollte, vgl. Euseb h.e. V,13,5 ed. Schwartz S. 456,13–15. Dennoch kann nicht mit Sicherheit gesagt werden, ob zumindest einige von den Anhängern des Theodot in einem Kontakt zu den gleichfalls in Rom ansässigen Apellejern standen.

Theodotianer, ähnlich wie Apelles, zu dem Ergebnis kamen, daß die Schrift keinerlei Wahrheit enthält und man statt dessen allein auf die Gnade hoffen müsse, so sind doch die Unterschiede zwischen beiden, besonders im Hinblick auf die Christologie zu groß, als daß man von einer direkten Abhängigkeit der Gemeinschaft der Theodotianhänger von Apelles und seinem Syllogismenwerk ausgehen könnte.²⁷ Aber es ist dennoch höchst bemerkenswert, daß Apelles im ausgehenden zweiten Jahrhundert nicht der einzige uns bekannte Christ war, der mit dem in den besonders in den platonisierenden Schulen jener Zeit gelehrt deduktiven Beweis des Syllogismus umgehen und ihn auf die alttestamentlichen Schriften anwenden konnte, sondern daß es zumindest noch zwei weitere christliche Gruppierungen gegeben hat, die sich ebenfalls auf die Anwendung von Syllogismen verstanden, und daß eine von diesen Gruppen ebenfalls in der Hauptstadt Rom vertreten war.

2.3.4 *Analyse der noch erhaltenen Syllogismen und Syllogismenfragmente aus dem Werk des Apelles*

Von dem einmal sehr umfangreichen Werk der Syllogismen des Apelles ist uns nicht mehr viel übrig geblieben. Nur noch einige wenige erhaltene Fragmente zeugen von dieser großangelegten Auseinandersetzung mit dem Gottesbild, wie es die Schriften des Alten Testaments zeichnen. Sie sind fast alle in Ambrosius' kleiner Schrift über das Paradies erhalten, in der sich der Mailänder Bischof sehr intensiv mit der zu seiner Zeit erneut aufbrechenden rationalistischen Kritik am Alten Testament auseinandersetzen mußte.²⁸ Am Ende des vierten und zu Beginn des fünften Jahrhunderts meldete sich noch einmal eine offenbar nicht zu unterschätzende Zahl von Gegnern der alttestamentlichen Schriften zu Wort, die sich der gleichen Argumente und logischen Schlüsse bedienten, wie sie im zweiten Jahrhundert schon Apelles und das marcionitische Denken vorgebracht hatte.²⁹

²⁷ Vgl. auch Schöne: Ein Einbruch der antiken Logik S. 264.

²⁸ Vgl. dazu besonders. Savon: Saint Ambroise I S. 45ff.

²⁹ Vgl. dazu Th. Raveaux: Augustinus, contra adversarium legis et prophetarum. Analyse des Inhalts und des geistesgeschichtlichen Hintergrunds, Cass. XXXVII, Würzburg 1987, der auf einige deutliche Parallelen zum marcionitischen und apellejischen Denken aufmerksam macht, gegenüber M.P. Ciccarese: Un testo gnostico confutato de Agostino, in: VetChr 15 (1978), S. 23–44, die der Ansicht ist, die Gegner von Gesetz und Propheten bedienten sich gnostischer Argumentation.

Zu dieser Zeit zirkulierten vermutlich noch die verschiedensten Schriften all derer, die das Alte Testament als Urkunde des christlichen Glaubens abwerteten,³⁰ und es ist nicht auszuschließen, daß man in diesen Kreisen auch die Syllogismen des Apelles kannte und intensiv studierte, um aus diesem Werk Argumente gegen das Alte Testament zu sammeln.³¹ Daher erschien es Ambrosius in *De paradiso* geboten, die rationalistische Kritik am Alten Testament unter dem Namen des Apelles zu bekämpfen.³² Allein diesem Umstand ist es zu verdanken, daß wir überhaupt noch Kenntnis von einigen apellejischen Syllogismen haben.

Die insgesamt dreizehn noch vorliegenden Syllogismen oder Teile von Syllogismen,³³ die im Folgenden kurz vorgestellt und interpretiert werden sollen, lassen es leider nicht mehr erkennen, ob Apelles wirklich das gesamte Gesetz und die Propheten einer Kritik unterzogen hat. Lediglich ein Syllogismus zu der Erzählung von der großen Flut in Gen. 6 ist erhalten,³⁴ während alle anderen uns bekannten Syllogismen um die Geschichten vom Paradies und den Sündenfall in Gen. 2–3 kreisen, die schon Marcion als Hauptbeweis für die Schwäche und den Wankelmut des Welterschöpfers galten, weil hier für jedermann offenkundig wurde, daß es dem Schöpfer sowohl an Vorherwissen und Weitsicht, aber auch an der Macht über das Böse fehlte.³⁵

Nr. 1: Ambrosius: De Paradiso 5,28

«plerique enim, quorum auctor Apelles, sicut habes in tricesimo et octavo tomo eius, has quaestiones proponunt: quomodo lignum vitae plus operari videtur ad vitam quam insufflatio dei?»³⁶

³⁰ Savon: Saint Ambroise I S. 48.

³¹ Savon: Saint Ambroise I S. 48 vermutet, daß Faustus von Mileve und Fortunatus nicht davor zurückschreckten, sich aus Marcions Antithesen und den apellejischen Syllogismen ganz nach Belieben zu bedienen.

³² Vgl. zu dieser Vorgehensweise auch Savon: Saint Ambroise I S. 27ff.

³³ Zu den zehn bei Ambrosius überlieferten Syllogismen des Apelles vgl. auch Harnack: Sieben neue Bruchstücke S. 111–120.

³⁴ Origenes: In Genes. Hom. II,2 ed. Baehrens S. 27,17–28,12, vgl. dazu ausführlich unten.

³⁵ Vgl. Iren. Adv. Haer. III,23,6 ed. Sagnard S. 392,15–24; Tert. Adv. Marc. II,5,1 ed. Kroymann S. 479,10–16; Theophil. Ad Autol. II,26 ed. Grant S. 69 und Ps. Clem. Hom. III,39,1 ed. Rehm/Paschke S. 71,2–5, dazu besonders Harnack: Marcion S. 271* und May: Schöpfung aus dem Nichts S. 61f.

³⁶ Ambrosius *De Paradiso* 5,28 ed. Schenkl S. 284,18–21, vgl. auch Grant: *Second Century Christianity* S. 84.

In den Kapiteln fünf bis acht seiner Schrift über das Paradies widmet sich Ambrosius recht ausführlich der Auseinandersetzung mit rationalistischer Kritik an dieser Erzählung, für die geradezu paradigmatisch die Einwände des Häretikers Apelles stehen. An dieser Stelle erwähnt er seinen Gegner ausdrücklich³⁷ und zitiert eine Aussage aus dem achtundreißigsten Band von dessen Schriften, mit denen zweifellos die Syllogismen gemeint sind.³⁸ Dieses Werk hatte demnach einen ganz beträchtlichen Umfang und wird aus wenigstens achtundreißig Bände bestanden haben. Doch selbst wenn Ambrosius hier aus dem letzten Band der Syllogismen zitierte,³⁹ so deutete auch das noch auf ein recht imposantes Werk hin.

Vermutlich zitiert Ambrosius den vorliegenden Syllogismus nicht vollständig. Aber auch so ist die Argumentation noch einigermaßen deutlich zu erkennen: während in Gen. 2,7 davon die Rede war, daß der Mensch sein Leben durch die Einhauchung Gottes mitgeteilt bekommt, erweckt die Erwähnung des Lebensbaumes im Paradies den Eindruck, als sei dieser Baum noch wichtiger zum Leben als die unmittelbar von Gott stammende göttliche Gabe. Schon hier wird sehr deutlich, wie Apelles mit der Schrift umging: er setzte zwei verschiedene Schriftaussagen über die Lebensursache gegeneinander, um auf diese Weise die innere Kohärenz der Schrift zu erschüttern. Denn die Schrift berichtet von einem Gott, dessen göttliche Belebung offensichtlich nicht einmal lange genug währte, um sein Geschöpf, den Menschen, dauerhaft am Leben zu erhalten.

Nr. 2: Ambrosius: De Paradiso 5,28

«deinde: si hominem non perfectum fecit deus, unusquisque autem per industriam propriam perfectionem sibi virtutis adsciscit, nonne videtur plus sibi homo acquirere quam ei deus contulit?»⁴⁰

Dieser Syllogismus schließt sich direkt an den vorangehenden an, so daß unverkennbar ist, daß auch er von Apelles verfaßt ist.⁴¹ Wenn Gott den Menschen nicht perfekt geschaffen hat, vielmehr ein jeder

³⁷ Nur an dieser Stelle fällt in Ambrosius' Paradiesschrift der Name Apelles.

³⁸ Harnack: Sieben neue Bruchstücke S. 112.

³⁹ Über Aufbau und Anordnung des Stoffes im apellejischen Werk der Syllogismen wissen wir leider nichts, vgl. auch Junod: Les attitudes d'Apelles S. 123.

⁴⁰ Ambrosius De Paradiso 5,28 ed. Schenkl S. 284,21–285,1, vgl. auch Grant: Second Century Christianity S. 84f.

⁴¹ Harnack: Sieben neue Bruchstücke S. 112.

Mensch durch eigene Anstrengung sich die Tugendvollendung erwirbt, scheint das Geschöpf sich da nicht Größeres zu erwerben, als ihm Gott verliehen hat? Harnack sieht hier den «... an der paulinischen Theologie gebildeten Lehrer wider die vulgäre apologetische Theologie, welche die Freiheit auf Kosten der Gnade betont»⁴² am Werke. Doch lebt dieser Syllogismus viel eher aus dem Gegensatz zwischen der Nichtperfektion Gottes und dem eigenen Streben des Menschen nach Vollendung. Die Spitze dieses Syllogismus richtet sich nicht so sehr gegen den werkgerechten und aus eigener Kraft nach Tugend strebenden Menschen, wie Harnack meint, sondern gegen das Gottesbild der Schrift, in der dem Leser ein lächerlich unvollkommener Gott vor Augen gestellt wird, der noch nicht einmal in der Lage ist, sein Geschöpf so perfekt zu erschaffen, daß es sich nicht selbst und zusätzlich noch das erwerben muß, was ihm sein Schöpfer von sich aus nicht geben konnte.⁴³

Nr. 3: Ambrosius: De Paradiso 5,28

*«tertium obiciunt: et si homo non gustaverat mortem, utique quam non gustaverat scire non poterat. ergo si non gustaverat, nesciebat: si nesciebat, timere non poterat. frustra igitur deus mortem pro terrore obiecit, quam homines non timebant».*⁴⁴

Dieser Syllogismus folgt unmittelbar auf den vorangegangenen, so daß hier deutlich ist, daß niemand anders als Apelles gemeint sein kann.⁴⁵ Formal benutzte Apelles hier einen syllogistischen Kettenschluß, bei dem die conclusio des vorangegangenen Satzes die Bedingung für den folgenden Satz darstellt.⁴⁶ Er kam so zu dem Ergebnis, daß Gott, wenn er den Menschen mit etwas bedrohte, das der Mensch gar nicht kannte und vor dem er deshalb auch gar keine Angst haben konnte, letztlich etwas Nutzloses tat.⁴⁷ Die Pointe dieses Syllogismus

⁴² So Harnack: Sieben neue Bruchstücke S. 114f. und ders.: Marcion S. 192 A. 1. Diesem Urteil schließt sich auch de Faye: Gnostiques et gnosticisme S. 177 an, der davon spricht, daß Apelles an dieser Stelle von einem authentischen Paulinismus geprägt sei.

⁴³ Vgl. auch Grant: Heresy and Criticism S. 80.

⁴⁴ Ambrosius De Paradiso 5,28 ed. Schenkl S. 285,1–5, vgl. auch Grant: Second Century Christianity S. 85.

⁴⁵ Vgl. Harnack: Sieben neue Bruchstücke S. 112. Er hält diesen Syllogismus für minder bedeutsam, weil rein formalistisch, ebd. S. 115.

⁴⁶ Vgl. zum syllogistischen Kettenschluß besonders Frede: Die stoische Logik S. 175.

⁴⁷ Grant: Heresy and Criticism S. 81.

liegt nun darin, daß wiederum, wie schon in den beiden vorangegangenen Syllogismen, die Schrift angeklagt wird, etwas über Gott zu erzählen, das nicht zum Wesen eines Gottes paßt. Ein Gott ist offensichtlich ausschließlich und vollkommen vernünftig zu denken, so daß eine nutzlose Bedrohung des Menschen, wie in der Schrift geschildert, ganz und gar undenkbar erscheint.⁴⁸ Es fehlt eigentlich nur noch die Schlußfolgerung, daß eine solche Schrift, die davon berichtet, wie Gott überflüssige und damit seinem eigenen Wesen nicht entsprechende Anordnungen traf, notwendigerweise nicht von Gott sein könne.

Nr. 4: Ambrosius: De Paradiso 6,30

«*Rursus faciunt alias quaestiones hoc modo: non semper malum est non oboedire praecepto. si enim bonum est praeceptum, honesta est oboeditio; quodsi inprobum praeceptum, non oboedire utile. ergo non semper malum est non oboedire praecepto, sed bono praecepto non oboedire inprobum est. bonum autem est operatorium cognitionis boni et mali lignum, quandoquidem et deus bonum et malum novit. denique ait: ecce Adam factus est tamquam unus nostrum.*⁴⁹ *si igitur bonum est scientiam habere boni et mali, bona autem est quam etiam deus habet, videtur qui interdicat eam hominibus non recte interdicere, idque proponunt.*»⁵⁰

Auch dieser im Vergleich zu den im fünften Kapitel der Schrift über das Paradies überlieferten Schlußfolgerungen längere und komplizierter aufgebaute Syllogismus stammt mit großer Wahrscheinlichkeit von Apelles.⁵¹ Harnack bewertet die Aussage, daß es nicht immer schlecht sei, dem Gebot zu gehorchen, als echt marcionitisch, weil auch Marcion nur eine relative Bedeutung von Gebot und Gesetz zugelassen habe.⁵² Dabei übersieht Harnack jedoch, daß es Apelles augenscheinlich gar nicht um eine generelle Bewertung des Gesetzes ging. Apelles wollte vielmehr prüfen, ob das eine, ganz konkrete Gebot, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen, ein gutes Gebot und damit berechtigt war oder ob es ein aus sich heraus schlechtes

⁴⁸ Vgl. auch Junod: Les attitudes d'Apelles S. 121: «En d'autres termes, Apelles cherche à établir que ce que le texte dit à propos de Dieu convient pas à Dieu. La critique prend appui sur une conception de Dieu où celui-ci est un être doué de toutes les qualités, au premier rang desquelles de la raison».

⁴⁹ Gen. 3,22.

⁵⁰ Ambrosius De Paradiso 6,30 ed. Schenkl S. 286,23–287,9, vgl. auch Grant: Second Century Christianity S. 85.

⁵¹ Harnack: Sieben neue Bruchstücke S. 116.

⁵² Harnack: Sieben neue Bruchstücke S. 118.

Gebot war, dem der Mensch daher auch keine Folge zu leisten hatte. Apelles argumentierte folgendermaßen: nicht immer ist es schlecht, einem Gebot nicht zu gehorchen. Wenn nämlich ein Gebot gut ist, dann ist der Gehorsam ehrenvoll, ist jedoch das Gebot nicht gut, dann ist Gehorsam nicht notwendig. Folglich ist es nicht immer schlecht, einem Gebot nicht zu gehorchen, sondern nur dann, wenn das Gebot aus sich heraus gut ist. Nun wird diese eher allgemeine Erörterung mit dem Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, verbunden und festgestellt, daß die Erkenntnis des Guten und Schlechten als solche gut sein müsse,⁵³ da ja Gott diese Erkenntnis besaß und er den Menschen sich selbst ähnlich machen wollte. Das Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, könne daher kein gutes Gebot sein und, so ließe sich die Beweisführung fortsetzen, schuldet der Mensch diesem Gebot auch keinen Gehorsam.⁵⁴ Apelles erweist sich gerade im ersten Teil dieses Syllogismus mit der in philosophischen Kreisen häufig diskutierten Frage vertraut, ob man einem väterlichen Gebot unter allen Umständen gehorchen müsse oder nicht.⁵⁵ Zu diesem Problem gab es nach dem Bericht des Aulus Gellius drei verschiedene Ansichten: die einen sagten, einem väterlichen Gebot sei unbedingt Folge zu leisten, während andere der Auffassung waren, daß Gehorsam in einigen Fällen nötig, in anderen jedoch unnötig sei, und eine dritte Gruppe behauptete, daß der Gehorsam generell überflüssig sei.⁵⁶ Die letzte Gruppe führte zur Begründung an, daß ein Vater entweder etwas Richtiges befehlen könne

⁵³ Daß die Erkenntnis des Guten und Schlechten an sich gut ist, gab auch Theophilus von Antiochien Ad Autol. II,25 ed. Grant S. 66 in einem deutlich antimarcionitischen und vielleicht sogar speziell gegen Apelles gerichteten Kontext zu. Die Erkenntnis ist gut, so Theophilus, aber sie muß richtig gebraucht werden. Richtiger Gebrauch heißt jedoch für Theophilus, daß sie für den mit einem Kind verglichenen Adam noch zu früh ist, der ja wie ein jedes Kind erst einmal Gehorsam lernen muß.

⁵⁴ Vgl. auch Orbe: La teologia dei secoli II e III Bd. 1 S. 384. Der ebd. S. 340 gezogene Vergleich mit der Interpretation der Paradiesgeschichte im Testimonium Veritatis NHC X,1 p. 47,7ff. paßt m. E. nicht zu dem hier verhandelten Syllogismus des Apelles, da es den Verfasser nicht wie Apelles interessierte, ob das Gebot an sich gut oder schlecht genannt werden müsse.

⁵⁵ In den Noctes Atticae des Aulus Gellius, der ungefähr zur gleichen Zeit wie Apelles lebte, heißt es, daß gerade diese Frage unter Philosophen häufig diskutiert wurde: «*Quaeri solitum est in philosophorum disceptationibus, an semper inque omnibus iussis patri parendum sit*», ebd. II,7,1 ed. Marshall S. 95,24f. Auf diese Parallele zum ersten Teil des apellejischen Syllogismus macht auch Grant: Heresy and Criticism S. 80 aufmerksam.

⁵⁶ Aulus Gellius Noct. Attic. II,7,2–7 ed. Marshall S. 93,25–94,6. Grant: Heresy and Criticism S. 80 sieht hier die Übereinstimmung mit den Argumenten des Apelles.

oder etwas Falsches.⁵⁷ Ordnet er etwas Richtiges an, dann müsse man es tun, aber nicht deswegen, weil der Vater es befiehlt, sondern allein weil es richtig sei. Umgekehrt dürfe man nichts Falsches tun, selbst wenn der Vater es wolle.⁵⁸ Deswegen sei ein väterliches Gebot grundsätzlich ohne Bedeutung.⁵⁹ Dieser Sicht vermochte Gellius aber nicht zuzustimmen, betonte jedoch, wie wichtig es sei zu prüfen, ob ein Gebot gut oder schlecht zu nennen sei und erst daraufhin zu entscheiden, ob man ihm Folge leisten müsse oder nicht.⁶⁰ Zielt die väterliche Anordnung auf etwas Ehrenwertes ab, dann müsse man gehorchen, ansonsten dürfe man ihr nicht gehorchen, lediglich die Dinge, die aus sich heraus weder gut noch schlecht seien, verlangten unbedingten Gehorsam.⁶¹ Apelles war offenbar der gleichen Ansicht wie Gellius. Auch er fragte zunächst, ob das väterlich-göttliche Gebot, das der kindliche Adam empfangt, überhaupt gut zu nennen war. Da sich aber in seinen Augen herausgestellt hatte, daß die Schrift davon ausging, daß Gott ein nachweislich schlechtes Gebot verfügte, konnte man auch an dieser Stelle nur urteilen, daß hier nichts Wahres über Gott berichtet werde.

Nr. 5 Ambrosius: De Paradiso 6,31

*«Alia quaestio: qui non cognoscit bonum et malum nihil a parvulo distat, parvuli autem apud iudicem iustum nulla culpa. iustus autem operator mundi numquam parvulum vocasset in culpam, propter quod non cognoverat bonum et malum, quia parvulus sine ullo est crimine praevaricationis et culpa»».*⁶²

Auch dieses Stück stammt aller Wahrscheinlichkeit nach von Apelles und ist seinem Syllogismenwerk entnommen.⁶³ Der Mensch, der das Gute und das Schlechte noch nicht kennt, unterscheidet sich nach Apelles nicht von einem kleinen Kind, das von einem gerechten

⁵⁷ Aulus Gellius Noct. Attic. II,7,7 ed. Marshall S. 94,8f.: «*Aut recte, inquit, imperat pater aut perperam*», vgl. auch Grant: Heresy and Criticism S. 80.

⁵⁸ Aulus Gellius Noct. Attic. II,7,7–8 ed. Marshall S. 94,9–12.

⁵⁹ Aulus Gellius Noct. Attic. II,7,8 ed. Marshall S. 94,12f.

⁶⁰ Aulus Gellius Noct. Attic. II,7,12–14 ed. Marshall S. 94,17–21. Wenn der Vater Verrat befiehlt oder Muttermord, dann dürfe man ihm nicht gehorchen.

⁶¹ Aulus Gellius Noct. Attic. II,7,18–22 ed. Marshall S. 95,2–23. Für Gellius war damit bewiesen, daß die Ansicht, dem väterlichen Gebot sei nicht zu gehorchen, nicht aufrecht zu erhalten ist.

⁶² Ambrosius De Paradiso 6,31 ed. Schenkl S. 287,23–288,4, vgl. auch Grant: Second Century Christianity S. 85.

⁶³ Harnack: Sieben neue Bruchstücke S. 116.

Richter unmöglich schuldig gesprochen werden könne. Ein wirklich gerechter Weltschöpfer hätte Adam aus diesem Grund auch niemals verurteilt. Die Vorstellung, daß der Mensch, der den Unterschied zwischen Gutem und Schlechtem noch nicht kennt, mit einem kleinen Kind zu vergleichen sei, findet sich in der frühchristlichen Literatur auch bei Irenäus⁶⁴ und etwas ausführlicher bei Theophilus von Antiochen.⁶⁵ Doch im klaren Unterschied zu Apelles macht Theophilus geltend, daß alle Kinder zunächst einmal Gehorsam gegenüber ihrem Vater lernen müßten und daß Gott der Vater damit also vollkommen berechtigt von dem noch kindlichen Menschen Gehorsam fordern darf.⁶⁶ Es wäre demnach gut denkbar, daß Theophilus dieses Argument einmal gegen den hier vorliegenden Syllogismus des Apelles angeführt und ihm gegenüber Wert darauf gelegt hat zu betonen, daß Gott sehr wohl das Recht hatte, auch den noch unmündigen Adam zu bestrafen. Die eigentliche Pointe dieses Syllogismus liegt jedoch noch an einer anderen Stelle. Indem nämlich Apelles unmißverständlich klarstellte, daß ein gerechter Richter und wirklich gerechter Weltschöpfer niemals ein kleines, unschuldiges Kind schuldig gesprochen hätte, machte er zugleich deutlich, wie weit er sich schon von seinem einstigen Lehrer Marcion entfernt hatte. Denn während für Marcion das Alte Testament Zeugnis von diesem eben nur gerechten Weltschöpfer ablegte,⁶⁷ der von dem obersten und allein guten Gott überboten wird, weil er einer Menschheit allein aus Gnade das Heil schenkte, die als ganze nichts anderes als Strafe und Verwerfung verdient hätte,⁶⁸ erledigte Apelles diese Lehre mit einem einzigen Handstreich durch den Nachweis, daß ein Weltschöpfer, der den unmündigen Adam strafe, noch nicht einmal gerecht genannt werden dürfe.⁶⁹ Offensichtlich erschien Apelles die Gotteslehre seines Meisters Marcion, seine Trennung zwischen dem bloß gerechten und in den Schriften des Alten Testaments beschriebenen Schöpfer und dem ganz und gar guten Gott Jesu Christi, nicht angemessen

⁶⁴ Vgl. Iren. Adv. Haer. IV,38,1 Fr. gr. 23,943,177–948,29 Rousseau.

⁶⁵ Theophil. Ad Autol. II,25 ed. Grant S. 66, vgl. auch Grant: Heresy and Criticism S. 81.

⁶⁶ Theophil. Ad Autol. II,25 ed. Grant S. 66.

⁶⁷ Vgl. dazu die Vielzahl an Belegen, die bei Harnack: Marcion S. 262*ff. gesammelt sind.

⁶⁸ Dazu auch Blackman: Marcion and his influence S. 71.

⁶⁹ Vgl. auch Junod: Les attitudes d'Apelles S. 125: «À qui donc cette polémique contre un soi-disant *juste créateur du monde* [Hervorhebung durch den Autor] pourrait-elle s'appliquer en premier lieu sinon à Marcion?»

zu sein. Das Alte Testament zeugte also für Apelles im Gegensatz zu Marcion noch nicht einmal von einem lediglich gerechten Welterschöpfer, weil der dort beschriebene Gott überhaupt nicht gerecht, sondern ungerecht, despotisch und damit letztlich wiederum ganz und gar ungöttlich agiert.

Nr. 6 Ambrosius: De Paradiso 6,32

*«Iterum quaestiones serunt. qui nescit, inquit, bonum et malum, ne et ipsum quidem novit malum esse non servare mandatum nec ipsum bonum novit quod est oboedire mandato. et ideo quia non noverat, venia, inquit, dignus fuit qui non oboedivit, non condemnatione».*⁷⁰

Dieser Syllogismus äußert sich zu einem ganz ähnlichen Thema wie der vorangegangene⁷¹ und verweist mit dem zweimaligen *inquit*⁷² darauf, daß eine nicht bezeichnete Person, mit der nach den vorangegangenen Zeugnissen nur Apelles gemeint sein kann, diese Frage gestellt hat. Apelles plädiert in diesem Syllogismus dafür, daß derjenige, der den Unterschied zwischen gut und böse nicht kennt und noch nicht einmal weiß, daß es gut ist, ein Gebot zu befolgen und schlecht, ein Gebot zu mißachten, mit Milde behandelt werden solle anstatt mit Verurteilung. Hier werden einzelne Motive aus früheren Syllogismen noch einmal aufgegriffen⁷³ und mit einer Mahnung zu Milde statt Strafe abgeschlossen. Ein echter Gott hätte Adam also nicht bestraft, sondern mit Milde behandelt.

Nr. 7 Ambrosius: De Paradiso 7,35

*«Iterum alia quaestio subripit, unde mors acciderit Adae, utrum a natura ligni eiusmodi an vero a deo. si naturae hoc ligni adscribimus, videtur ligni huius fructus vivificanti insufflationi dei praestare, siquidem quem vivificaverat insufflatio fructus huius ligni traxit ad mortem. aut si deum operatorem mortis esse memoramus, dicunt quod gemina opinione accusemus, quod aut ita inimitis, ut noluerit ignoscere, cum posset ignoscere, aut si ignoscere non potuit, videatur infirmus».*⁷⁴

⁷⁰ Ambrosius De Paradiso 6,32 ed. Schenkl S. 289,8–12, vgl. auch Grant: Second Century Christianity S. 85.

⁷¹ Harnack: Sieben neue Bruchstücke S. 118.

⁷² Ambrosius De Paradiso 6,32 ed. Schenkl S. 289,8 und 11.

⁷³ Besonders aus den Syllogismen in Ambrosius De Paradiso 6,30 ed. Schenkl S. 286,23–287,9 sowie aus De Paradiso 6,31 ed. Schenkl S. 287,23–288,4.

⁷⁴ Ambrosius De Paradiso 7,35 ed. Schenkl S. 292,5–13, vgl. auch Grant: Second Century Christianity S. 85f.

Dieser Syllogismus weist sich schon dadurch als apellejisch aus, daß er das gleiche Thema wie der erste Syllogismus in *De Paradiso* 5,28, nun jedoch in einem größeren Zusammenhang, behandelt.⁷⁵ Apelles fragte sich an dieser Stelle, woher der Tod in die Welt eintrat. Als Möglichkeit käme nach dem Zeugnis der Schrift entweder die Natur des Baumes oder aber Gott selbst in Betracht. Wäre die Frucht des Baumes Verursacherin des Todes, so müßte man annehmen, daß diese Frucht der lebensspendenden Einhauchung Gottes überlegen sei.⁷⁶ Diese Konsequenz ist aber letztlich ebenso unmöglich zu denken wie die Alternative, daß nämlich Gott für den Ursprung des Todes verantwortlich gemacht werden müsse.⁷⁷ Denn in diesem Fall käme man nicht umhin, Gott entweder als grausam zu bezeichnen,⁷⁸ weil er keine Gnade walten läßt, oder aber als schwach, weil es ihm an der Macht über Leben und Tod mangelt.⁷⁹

Widerspruch gegen eine solche Schriftinterpretation meldete wiederum Theophilus von Antiochen an.⁸⁰ In seinen Augen war der Baum der Erkenntnis selbst gut und auch seine Frucht war gut, so daß es vollkommen abwegig sei anzunehmen, der Tod käme aus der Natur des Baumes.⁸¹ Ursache für den Tod war weder die Frucht, noch Gott, sondern der Ungehorsam des Menschen.⁸² Mit diesem

⁷⁵ Harnack: *Sieben neue Bruchstücke* S. 118.

⁷⁶ Diese Argumentation liegt genau auf der Linie des ersten Syllogismus in *De Paradiso* 5,28 ed. Schenkl S. 284,18–21.

⁷⁷ Vgl. auch Orbe: *Marcionitica* S. 237, der diesen Syllogismus des Apelles zitiert und urteilt: «Curioso a este propósito el discurso del marcionita Apeles».

⁷⁸ Junod: *Les attitudes d'Apelles* S. 125 A. 36 will in dieser Bemerkung gegen den grausamen Gott wiederum einen Seitenhieb gegenüber Marcion sehen, der den Gott des Alten Testaments grausam genannt hatte, doch ist es keineswegs sicher, daß sich Apelles hier wirklich speziell mit Marcion auseinandergesetzt hat.

⁷⁹ Die Argumentation im zweiten Teil des Syllogismus geht von der ursprünglichen epikuräischen Folgerung aus, daß ein Gott, der zwar den Willen, aber nicht die Macht hat, etwas im voraus zu bestimmen, schwach zu nennen ist, umgekehrt aber ein Gott, der zwar die Macht hat, aber nicht den Willen, schlecht genannt werden müsse, vgl. Sext. *Emp. Phyr.* III,10–12 ed. Mau S. 136, worauf auch Grant: *Heresy and Criticism* S. 81f. hinweist. Doch im zweiten Jahrhundert war diese Argumentation längst so allgemein geworden, daß sie jeder auch nur wenig Gebildete kannte, vgl. für Marcion auch Tert. *Adv. Marc.* II,5,2 ed. Kroymann S. 479,16–480, 24 und dazu Lampe: *Die stadtrömischen Christen* S. 217.

⁸⁰ Theophil. *Ad Autol.* II,25 ed. Grant S. 66.

⁸¹ Theophil. *Ad Autol.* II,25 ed. Grant S. 66: «Τὸ μὲν ξύλον τὸ τῆς γνώσεως αὐτὸ μὲν καλὸν καὶ ὁ καρπὸς αὐτοῦ καλός. οὐ γὰρ, ὡς οἰοῦνται τινες, θάνατον εἶχεν τὸ ξύλον . . .». Mit den nicht näher gekennzeichneten Gegnern sind wahrscheinlich die Apellejer gemeint, vgl. auch die Textausgabe von Grant S. 67 A. 1.

⁸² Theophil. *Ad Autol.* II,25 ed. Grant S. 66.

Ausweg meinte Theophilus offensichtlich das von Apelles bezeichnete Dilemma, woher der Tod in die Welt gelangt sei, auf eine angemessene Weise gelöst zu haben. Dabei ging es Apelles in diesem Syllogismus nicht allein darum, dem schaffenden Gott Schwäche vorzuwerfen,⁸³ sondern in der Form eines dialektischen Syllogismus konsequent erst die eine und dann die andere Möglichkeit, die in den Schriften des Alten Testaments aufgezeigt wird, ad absurdum zu führen⁸⁴ und schließlich zu dem Ergebnis zu gelangen, daß keine der beiden aufgezeigten Alternativen zufriedenstellend denkbar ist. Anders als Marcion wollte Apelles offensichtlich nicht den Schöpfer in Mißkredit bringen und aufzeigen, wie schwach der in dieser Schrift geschilderte Gott war,⁸⁵ er wollte vielmehr deutlich machen, daß eine jede Aussage dieser Schrift, auch wenn sie ganz für sich genommen bedacht wird, zu unhaltbaren Aussagen über das Wesen Gottes führt, so daß die Schrift folglich über Gott nichts Wahres und Angemessenes zu sagen hat.

Nr. 8 Ambrosius: De Paradiso 8,38

*«Iterum quaestio: sciebat praevericaturum deus Adam mandata sua an nesciebat? si nesciebat, non est ista divinae potestatis adsertio, si autem sciebat et nihilominus sciens neglegenda mandavit, non est dei aliquid superfluum praecipere. superfluo autem praecepit primoplasto illi Adae quod eum noverat minime servaturum. nihil autem deus superfluo facit; ergo non est scriptura ex deo».*⁸⁶

Daß dieser Syllogismus ebenfalls von Apelles verfaßt ist, wird schon aus seiner formalen Struktur deutlich, die dem vorangegangem Syllogismus vollkommen entspricht.⁸⁷ Am Anfang steht auch hier wiederum eine Doppelfrage: wußte Gott im voraus, daß Adam sein

⁸³ Das behauptet Grant: *Heresy and Criticism* S. 82.

⁸⁴ Zur Form des dialektischen Syllogismus vgl. auch Knapp: *Syllogistik*, in: PRE 2. Reihe, 7. Halbband, Stuttgart 1931, Sp. 1046–1067, hier Sp. 1056.

⁸⁵ Auch Turner: *The Pattern of Christian Truth* S. 212f. bescheinigt der Kritik des Apelles am Alten Testament im Vergleich zu Marcion eine größere Radikalität.

⁸⁶ Ambrosius *De Paradiso* 8,38 ed. Schenkl S. 294,9–15, vgl. auch Grant: *Second Century Christianity* S. 86. Hier handelt es sich vermutlich um einen der wenigen vollständig überlieferten Syllogismen des Apelles mitsamt der Schlußfolgerung, die offenbar jeden Syllogismus abgeschlossen hat.

⁸⁷ Harnack: *Sieben neue Bruchstücke* S. 118 macht darüberhinaus noch geltend, daß die hier erhaltene conclusio: *ergo non est scriptura ex deo* genau der conclusio in dem griechischen Fragment bei Origenes *In Genes. Hom. II,2* ed. Doutreleau S. 38,10 entspricht, wo es heißt; «οὐκ ἄρα ἐκ θεοῦ ἡ γραφή», vgl. dazu unten unter Nr. 13.

Gebot übertreten würde oder wußte er es nicht? Wenn Gott es nicht von vornherein wußte, so könne man ihm keine göttlichen Eigenschaften zubilligen. Wußte er es aber im voraus und befahl dem von ihm geschaffenen Protoplasten dennoch, sein Gebot zu halten, so gilt am Ende das gleiche. Denn in diesem Fall müßte man ja annehmen, daß Gott etwas Überflüssiges getan hätte. Da aber ein Gott per se nichts Überflüssiges tut, zeigt sich einmal mehr, daß eine Schrift, die so etwas von Gott erzählt, nicht von einem Gott sein kann.⁸⁸ Entweder müßte man also davon ausgehen, daß Gott keine göttliche Macht gehabt hätte, oder aber daß er etwas Überflüssiges getan hätte.⁸⁹ Beide Denkmöglichkeiten, daß Gott nicht von vornherein wußte, daß Adam sein Gebot nicht halten würde, aber auch daß Gott wußte, daß der erste Mensch die göttliche Anordnung mißachten würde, führen nach Ansicht von Apelles letztlich zu dem gleichen Ergebnis: bei Licht besehen erzählt die Schrift nichts, was auf einen echten Gott mit echten göttlichen Eigenschaften hindeuten könnte.

Nr. 9 Ambrosius: De Paradiso 8,40

«*norat, inquit, hominem peccaturum qui creavit eum et has opiniones ei boni et mali*⁹⁰ *inpressit an non noverat? ut si dixeris quia non noverat, alienum a maiestate dei sentias; si autem dixeris quia sciens deus peccaturum hominem communes tamen opiniones ei boni et mali inpressit, ut propter admixtionem malorum vitae perpetuitatem servare non posse et, sicut in illo non praesagum futuri ita in hoc non bonum deum significare videaris*».⁹¹

Auch dieser Syllogismus ist aller Wahrscheinlichkeit nach von Apelles verfaßt⁹² und ganz ähnlich wie derjenige, den Ambrosius in Kapitel 8,38 zitiert, aufgebaut.⁹³ Wußte Gott um die Sündigkeit des Menschen,

⁸⁸ Vgl. auch Grant: *Heresy and Criticism* S. 82, der jedoch der Auffassung ist, hier werde allgemein das Problem des göttlichen Vorherwissens verhandelt.

⁸⁹ Vgl. auch Junod: *Les attitudes d'Apelles* S. 121: «Une fois encore, on repère un argument syllogistique: l'Écriture dit que Dieu a donné un ordre inutile; or Dieu ne peut rien faire d'inutile; donc l'Écriture n'est pas de Dieu».

⁹⁰ Gemeint ist hier wahrscheinlich die aus dem stoischen Denken stammende Vorstellung von φυσικὰ ἐννοιαί, d.h. von einem dem Menschen gegebenen naturwüchsigen Vorwissen des Guten und Schlechten, das jedoch noch im Hinblick auf den einzelnen Fall differenziert werden muß, vgl. auch Forscher: *Die stoische Ethik* S. 151ff.

⁹¹ Ambrosius *De Paradiso* 8,40 ed. Schenkl S. 296,22–297,1, vgl. auch Grant: *Second Century Christianity* S. 86.

⁹² Harnack: *Sieben neue Bruchstücke* S. 119.

⁹³ Vgl. auch Grant: *Heresy and Criticism* S. 82.

dem er ja schließlich, wie Apelles sagt, eine Vorstellung vom Guten und Schlechten eingegeben hat oder wußte er nicht darum? Im zweiten Fall hätte Gott keine Majestät, im ersten Fall müßte man annehmen, daß Gott nicht von sich aus gut wäre. Wiederum dürfte Apelles aus dieser hier aufgezeigten Aporie die Schlußfolgerung gezogen haben, daß in der Schrift nicht von einem Gott die Rede sein könne, da von einem Gott unmöglich gesagt werden könne, daß er keine Majestät habe oder aber nicht gut sei.⁹⁴ Besonders interessant ist hier jedoch die Entgegnung des Ambrosius, die davon berichtet, daß die Apellejer angenommen haben, daß nicht Gott den Menschen geschaffen habe, weil Gott dann ja auch der Schöpfer von etwas Schlechtem sein müsse, sondern ein von Gott unterschiedener Menschenschöpfer.⁹⁵ Noch könnte man denken, hier sei die marcionitische Differenzierung zwischen dem guten und dem minderwertigen, schaffenden Gott gemeint, doch wird etwas später deutlich, daß sich Apelles den Menschenschöpfer als ein Geschöpf des obersten Gottes vorgestellt hat,⁹⁶ was sicherlich nicht im Sinne Marcions war, der ja bekanntlich zwischen dem guten Gott und dem weltschaffenden Gott keinerlei Zusammenhang angenommen hatte.⁹⁷ Hier klingt schon kurz an, was später noch ausführlicher entfaltet werden muß: daß nämlich das syllogistische Verfahren des Apelles, das dem Zweck diene, in den alttestamentlichen Schriften zwischen wahren und falschen Aussagen über Gott zu differenzieren, nicht isoliert und für sich steht, sondern in das Gesamtgefüge des apellejischen Denkens eingebettet ist.

Nr. 10 Ambrosius: De Paradiso 8,41

«ita dicunt: quomodo deus bonus, qui non solum passus est introire in hunc mundum malitiam, sed etiam in tantam confusionem venire permisit?»⁹⁸

⁹⁴ Dieser Syllogismus ähnelt formal und inhaltlich sehr stark den Syllogismen in De Paradiso 7,35 ed. Schenkl S. 292,5–13 und 8,38 ed. Schenkl S. 294,9–15.

⁹⁵ Ambrosius De Paradiso 8,40 ed. Schenkl S. 297,4–8: *«non ergo creatura hominis a deo, quia deus malum non fecit [. . .] hoc autem genere alium bonum deum, alium operatorem hominis conantur adserere»*.

⁹⁶ Ambrosius De Paradiso 8,40 ed. Schenkl S. 297,13f.: *«Si enim a deo factus ille, ut dicunt, operator est hominis, quomodo bonus deus operatorem mali fecit?»* Dieser Menschenschöpfer, so wird später, ebd. S. 297,18–20, berichtet, ist aber nicht als der Urheber des Bösen erschaffen worden, vgl. dazu auch Rottenwöhler: Unde malum? S. 60.

⁹⁷ Harnack: Sieben neue Bruchstücke S. 119.

⁹⁸ Ambrosius De Paradiso 8,41 ed. Schenkl S. 298,1–4, vgl. auch Grant: Second Century Christianity S. 86.

Auch dieses Stück wird wohl aus dem Syllogismenwerk des Apelles entnommen sein und stellt ein «beredtes Zeugnis marcionitisch-apellejischer Weltbeurteilung»⁹⁹ dar. Die Welt in ihrem gegenwärtigen Stand der *malitia* und der *confusio* konnte für Apelles unmöglich das Schöpfungswerk eines guten Gottes sein.¹⁰⁰ Auch hier erhebt sich, wie schon im vorangegangenen Syllogismus in Bezug auf den Menschen, die Frage, wer denn für diesen Zustand der Welt verantwortlich ist und warum sich die Welt in einem solchen Zustand befindet. Die Syllogismen weisen also bereits auf die apellejische Kosmologie und Anthropologie, die die Frage klären mußte, wieso *malitia* und *confusio* die sichtbar vorhandene Welt prägen.

Nr. 11 Theophilus Ad Autol. II,27

«'Αλλὰ φήσει οὖν τις ἡμῖν· Ὁνητὸς φύσει ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος; [οὐδαμῶς]. Τί οὖν ἀθάνατος; [οὐδε τοῦτό φαμεν]. [. . .] εἰ γὰρ ἀθάνατον αὐτὸν ἀπ' ἀρχῆς πεποιήκει, θεὸν αὐτὸν πεποιήκει· πάλιν εἰ θνητὸν αὐτὸν πεποιήκει, ἐδόκει ἂν ὁ θεὸς αἴτιος εἶναι τοῦ θανάτου αὐτοῦ.»¹⁰¹

Da Harnack dieses Fragment nicht in seine Sammlung der apellejischen Syllogismen aufgenommen hat, ist zunächst einmal zu begründen, warum es sich hier überhaupt um einen Syllogismus des Apelles handelt. Wie wir schon gesehen haben, war Theophilus ganz offensichtlich mit den Syllogismen des Apelles vertraut und versuchte sie in seiner eigenen Auslegung der Paradiesgeschichte zu widerlegen; so gab er wahrscheinlich gegen die von Ambrosius in *De Paradiso* 6,31 zitierte Argumentation zu bedenken, daß Gott den Adam, auch wenn er, einem kleinen Kind vergleichbar, den Unterschied zwischen dem Guten und dem Schlechten noch nicht kannte, völlig zu recht strafte, weil Gott wie ein irdischer Vater von seinem Kind Gehorsam verlangen konnte.¹⁰² Kurz zuvor hatte er schon richtig gestellt, daß der Tod nicht von dem guten Baum der Erkenntnis kommen konnte, sondern dem Ungehorsam des Menschen anzulasten sei.¹⁰³ Es wäre

⁹⁹ So Harnack: Sieben neue Bruchstücke S. 119 A. 1.

¹⁰⁰ Vgl. auch Grant: *Heresy and Criticism* S. 82.

¹⁰¹ Theophil. Ad Autol. II,27 ed. Grant S. 68–70. Die kurzen Antworten in den eckigen Klammern gehören offenbar ebensowenig zu dem Syllogismusfragment wie die Frage in der Auslassung, die Theophilus auf eine andere Person zurückführt.

¹⁰² Man vergleiche die Argumentation in Theophil. Ad Autol. II,25 ed. Grant S. 66 mit dem Syllogismus in Ambrosius *De Paradiso* 6,31 ed. Schenkl S. 287,23–288,4.

¹⁰³ Theophil. Ad Autol. II,25 ed. Grant S. 66, wahrscheinlich gegen den Syllogismus in Ambrosius *De Paradiso* 7,35 ed. Schenkl S. 292,5–13 gerichtet.

nicht erstaunlich, wenn Theophilus an dieser Stelle nun einen weiteren Syllogismus des Apelles zitieren und bekämpfen würde.¹⁰⁴ Formal entspricht das kurze Stück ganz und gar den bereits bekannten Syllogismen des Apelles: ausgehend von einer Entscheidungsfrage werden beide Alternativen gründlich untersucht, wobei sich herausstellt, daß sowohl die eine wie auch die andere Möglichkeit letztlich in die Aporie führt.¹⁰⁵ Und auch vom Inhalt her ließe es sich gut vorstellen, daß Apelles die Frage gestellt hätte, ob der Mensch von Natur aus unsterblich oder sterblich geschaffen sei, da sich Apelles, soweit wir wissen, sehr intensiv mit den Erzählungen von der Schöpfung und dem Sündenfall des Menschen beschäftigt hat.¹⁰⁶ Angesichts dieser biblischen Geschichten hätte Apelles vor dem Problem gestanden, ob der Mensch nun natürlicherweise unsterblich oder aber von sich aus sterblich war. Wäre der Mensch unsterblich erschaffen, so wäre er ein Gott, wäre er jedoch von Natur aus sterblich erschaffen, dann müßte man unterstellen, daß Gott der Verursacher des Todes sei. Wie schon in den Syllogismen, die bei Ambrosius überliefert sind, wird Apelles vermutlich auch hier geschlossen haben, daß weder die eine noch die andere Lösung des Problems denkbar ist, ohne zu Aussagen zu gelangen, die eines wirklichen Gottes unangemessen seien und daraus erneut die Konsequenz gezogen haben, daß eine solche Erzählung unmöglich den Anspruch erheben könne, etwas Wahres über Gott zu berichten.¹⁰⁷

Theophilus bringt einen Teil des apellejischen Syllogismus an dieser Stelle, weil er sich in seinen Augen gut dazu eignet, seine eigene Lösung des von Apelles aufgeworfenen Problems einzuleiten. Für ihn

¹⁰⁴ Auch Grant vermutet an dieser Stelle einen Syllogismus des Apelles, vgl. seine Textausgabe S. 69 A. 1 und Heresy and Criticism S. 80. Doch erscheint es mir methodisch etwas fragwürdig, allein aus der Antwort des Theophilus auf einen apellejischen Syllogismus zu schließen: «I infer the existence of this syllogism from Theophilus' answer».

¹⁰⁵ Diese Struktur wiesen die Syllogismen in De Paradiso 7,35 ed. Schenkl S. 292,5–13; De Paradiso 8,38 ed. Schenkl S. 294,9–15 sowie De Paradiso 8,40 ed. Schenkl S. 296,22–297,1 auf.

¹⁰⁶ In De Paradiso 7,35 ed. Schenkl S. 292,5–13 war ihm bereits die Herkunft des Todes zur Frage geworden und aus den Erwiderungen des Ambrosius im Anschluß an De Paradiso 8,40 ed. Schenkl S. 296,22–297,1 wissen wir, daß sich Apelles mit dem Wesen und der Herkunft des Menschen beschäftigt hat.

¹⁰⁷ Die conclusio: «*ergo non est scriptura ex deo*», die vermutlich jeden Syllogismus abgeschlossen hat, ist uns für die bei Ambrosius überlieferten Syllogismen nur in De Paradiso 8,38 ed. Schenkl S. 295,15 erhalten.

ist klar, daß der Mensch weder unsterblich noch sterblich geschaffen war, aber die Möglichkeit hatte, durch sein eigenes Tun entweder das eine oder das andere zu erreichen.¹⁰⁸ In ähnlicher Weise hatte Theophilus bereits die Herkunft des Todes erklärt, der nach seiner Überzeugung weder durch den Baum der Erkenntnis noch durch Gott verursacht war, sondern den sich der Mensch durch sein eigenes schuldhaftes Tun, in diesem Falle durch seinen Ungehorsam, selbst zugezogen hatte.¹⁰⁹

Nr. 12 Hieronymus: Dialogus Adversus Pelagianos III,6

«*Quaerit hoc Marcion et omnes haereticorum canes, qui vetus laniant Testamentum, et huiusmodi syllogismum texere consuerunt. Aut scivit Deus hominem in paradiso positum praevaricaturum esse mandatum illius, aut nescivit. Si scivit, non est in culpa qui praescientiam Dei vitare non potuit, sed ille qui talem condidit ut Dei non posset scientiam devitare. Si nescivit, cui praescientiam tollis, aufers et divinitatem*».¹¹⁰

Da auch dieses Stück aus dem von Hieronymus im Jahre 415 verfaßten Dialog gegen die Pelagianer¹¹¹ bislang noch nicht zu den Syllogismen des Apelles, sondern mit Harnack zu den marcionitischen Antithesen¹¹² gerechnet worden ist, muß auch hier kurz begründet werden, warum es sich um einen apellejischen Syllogismus handelt.¹¹³ In diesem Dialog streiten sich ein Orthodoxer und ein Pelagianer darüber, ob es dem Menschen überhaupt möglich sei, ohne Sünde zu leben,¹¹⁴ was dem Pelagianer durchaus denkbar erscheint. Der Orthodoxe attackiert diese Auffassung und wirft seinem Gegner vor, eine solche Ansicht sei auch nicht besser als die der Häretiker, die ja gleichfalls für alle menschlichen Verfehlungen letztlich Gott

¹⁰⁸ Theophil. Ad Autol. II,27 ed. Grant S. 70.

¹⁰⁹ Theophil. Ad Autol. II,25 ed. Grant S. 66.

¹¹⁰ Hieronymus Dialogus Adversus Pelagianos III,6 ed. Moreschini S. 105,19–25.

¹¹¹ Vgl. dazu Opelt: Hieronymus' Streitschriften S. 128.

¹¹² Vgl. Harnack: Marcion S. 274* und Grant: Heresy and Criticism S. 82, der jedoch kurz auf die vergleichbare Argumentation in De Paradiso 8,38 ed. Schenkl S. 294,9–15 hinweist.

¹¹³ Harnack: Marcion S. 274* vermutet, daß Hieronymus das Stück aus der Lektüre des Origenes geschöpft habe, doch erscheint es ebenso gut möglich, daß er seine Kenntnisse den zu dieser Zeit aufgetretenen Gegnern von Gesetz und Propheten verdankte, die offensichtlich unter anderem mit apellejischem Material argumentierten, vgl. dazu Savon: Saint Ambroise I S. 45ff.

¹¹⁴ Hieronymus Dial. Adv. Pel. I,1 ed. Moreschini S. 6,1–3.

verantwortlich machten, wie es auch die «marcionitischen Hunde»¹¹⁵ taten, die das Alte Testament zerfleischten und gewohnt waren, darüber Syllogismen zu verfassen.¹¹⁶ Auch wenn der Name Apelles nicht fällt, legt es die Formulierung *syllogismum* nahe, daß mit dem Folgenden ein apellejischer Syllogismus gemeint sein dürfte.¹¹⁷ Die sich nun anschließende Aussage zeigt wiederum die bekannte Form des dialektischen Syllogismus¹¹⁸ und stimmt außerdem auch inhaltlich so genau mit den bekannten Syllogismen des Apelles überein,¹¹⁹ daß es keinen Zweifel daran geben kann, daß wir es hier mit einem Syllogismus des ehemaligen Marcionschülers Apelles zu tun haben. Noch einmal hat also Apelles die entscheidende Frage gestellt, ob Gott vorher wußte, daß der Mensch sein Gebot mißachten wird, oder ob er es nicht wußte.¹²⁰ Wenn er es zuvor wußte, dann könne man dem Menschen keinen Vorwurf machen, da der Mensch sich Gottes Wissen nicht entziehen konnte,¹²¹ wußte Gott es aber nicht von vornherein, dann müßte man annehmen, daß Gott die göttliche Eigenschaft des Vorherwissens fehlte. Wie bereits in den vorherigen Syllogismen läuft auch hier die Argumentation auf ein Dilemma zu: gesteht man Gott Vorherwissen um die Gebotsübertretung des Menschen zu, dann erscheint es nicht mehr verständlich, warum der Mensch, der genau das tut, was Gott schon weiß, Schuld auf sich lädt, nimmt man dagegen an, daß Gott nicht darum weiß, dann wird nicht klar, was an einem solchen Gott noch göttlich sein soll. In beiden Fällen, so wird Apelles geschlossen haben, zeigt es sich erneut, daß die Schrift nichts Wahres über Gott zu berichten hat.

¹¹⁵ Dazu, daß Marcion und damit wohl auch die Marcioniten als Hunde beschimpft wurden, vgl. z.B. Tert. Adv. Marc. II,5,1 ed. Kroymann S. 479,9.

¹¹⁶ Zu dem Argumentationsgang vgl. auch Opelt: Hieronymus' Streitschriften S. 149f.

¹¹⁷ Ps. Tert. Adv. omnes haereses 6,6 ed. Kroymann S. 1409,6–8 hatte ja bezeugt, daß die Schriften des Apelles den Titel Syllogismen trugen.

¹¹⁸ Die gleiche Ausgangsfrage kennen wir aus De Paradiso 8,38 ed. Schenkl S. 294,9f., ähnlich ist auch die Frage in De Paradiso 8,40 ed. Schenkl S. 296,22–24.

¹¹⁹ Die Frage, ob der Mensch, der den Unterschied zwischen dem Guten und dem Schlechten noch nicht kannte, schuldig geworden ist, wurde auch schon im Zitat bei Ambrosius De Paradiso 6,31 ed. Schenkl S. 287,23–288,4 diskutiert.

¹²⁰ Apelles scheint die gleiche Fragen in vielen verschiedenen Hinsichten entfaltet zu haben, was den enormen Umfang des Syllogismenwerkes verständlich macht, vgl. auch Harnack: Sieben neue Bruchstücke S. 119.

¹²¹ Diese apellejische Argumentation, nach der der Mensch, der sich dem Vorherwissen Gottes nicht entziehen kann, keine Schuld auf sich lädt, dürfte Hieronymus dazu bewogen haben, diesen Syllogismus hier zu bringen.

Nr. 13 Origenes: In Genesim Homilia II,2

«Sed his omnibus tanta arte compositis obiciunt quidam quaestiones et praecipue Apelles, qui fuit discipulus quidem Marcionis, sed alterius haereseos magis quam eius, quam a magistro suscepit, inventor. Is ergo, dum assignare cupit scripta Moysi nihil in se divinae sapientiae nihilque operis sancti Spiritus continere, exaggerat huiusmodi dicta et dicit nullo genere fieri potuisse, ut tam breve spatium tot animalium genera eorumque cibos, qui per totum annum sufficerent, capere potuisset. Cum enim bina bina ex immundis animalibus, hoc est bini masculi et feminae binae – hoc enim indicat sermo repetitus –, ex mundis vero septena septena, quod est paria septena, in arcam dicantur inducta, quomodo, inquit, fieri potuit istud spatium, quod scriptum est, ut quattuor saltem solos elephantibus capere potuerit? Et posteaquam per singulas species hoc modo refragatur, addit super omnia his verbis: constat ergo fictam esse fabulam;»¹²²

Daß dieser Syllogismus dem Apelles zuzuschreiben ist, bedarf keiner näheren Begründung, da Origenes Apelles ausdrücklich als denjenigen nennt, der den Einwand gegen die Erzählung von der Arche vorgebracht habe.¹²³ Dieser Syllogismus hat im Vergleich zu den vorangegangenen nicht nur ein anderes Thema,¹²⁴ Apelles argumentiert hier auch etwas anders, indem er keine Entscheidungsfragen stellt, sondern den Bericht von der Arche schon deshalb für unglaubwürdig und nicht von Gott stammend erklärt, weil die dort angegebenen Maße viel zu klein gewesen seien, um die riesige Menge an Tieren zu fassen.¹²⁵ Es wäre durchaus möglich, daß sich Apelles mit seiner Mißbilligung gegenüber der Geschichte von der Arche von der in seiner Zeit immer wieder geäußerten Kritik an der homerischen Erzählung vom trojanischen Pferd anregen ließ, die ja ebenfalls

¹²² Origenes In Genes. Hom. II,2 ed. Baehrens S. 27,17–28,12 in der Übersetzung des Rufin, vgl. auch Grant: Second Century Christianity S. 84. Der sehr viel kürzere aus den Katenen stammende griechische Text lautet nach der kritischen Textausgabe von Doutreleau S. 36,1–38,1 folgendermaßen: «Ἐπιπόρουν τινές, εἰ δύναται ἡ τηλικαύτη κιβωτός χωρῆσαι κἂν τὸ προστημόριον [zu diesem Begriff auch Lampe: A Patristic Greek Lexicon S. 1123] τῶν ἐπὶ γῆς πάντων ζώων. Καὶ μάλιστα Ἀπελλῆς, ὁ τοῦ Μαρκίωνος γνώριμος καὶ γενόμενος ἐτέρας αἰρέσεως παρ' ἐκείνον πατήρ, ἀθετεῖν βουλόμενος ὡς οὐχ ἄγια τὰ Μωϋσέως συγγράμματα ταῦτα ἐπαπορήσας ἐπιφέρει τό· Ψευδὴς ἄρα ὁ μῦθος· οὐκ ἄρα ἐκ Θεοῦ ἡ γραφή».

¹²³ Vgl. auch Harnack: Sieben neue Bruchstücke S. 112f.

¹²⁴ Wäre Apelles mit seinen Syllogismen am Bibeltext entlanggegangen, dann müßte er sich hier bereits im sechzigsten Buch der Syllogismen befinden, so Junod: Les attitudes d'Apelles S. 123. Da wir jedoch nicht wissen, wie das Syllogismenwerk aufgebaut war, wie auch Junod zugibt, ist diese Spekulation letztlich müßig.

¹²⁵ Vgl. auch de Faye: Gnostiques et gnosticisme S. 176f.

erklären mußte, wie es möglich gewesen sein soll, daß eine ganze Armee in einem von Menschen gezimmerten Pferd Platz gefunden hat.¹²⁶ Zumindest ist deutlich, daß sich Apelles wie Marcion weigerte, die Schrift zu allegorisieren oder in irgendeiner Weise symbolisch zu verstehen, um sie als Urkunde des christlichen Glaubens zu retten.¹²⁷ Für ihn stand vielmehr fest, daß auch diese Stelle aufs Neue deutlich macht, wie fehlerhaft das Alte Testament ist, das nichts Wahres und Zuverlässiges über das göttliche Wesen zu berichten weiß. Deshalb kann sein Urteil wiederum nur lauten: *Ψευδὴς ἄρα ὁ μῦθος· οὐκ ἄρα ἐκ Θεοῦ ἡ γραφή*.¹²⁸

2.3.5 *Die Bewertung der Schrift in den Syllogismen und ihre Bedeutung für die Gotteslehre des Apelles*

Trotz des insgesamt fragmentarischen Charakters der noch erhaltenen Syllogismen geben diese dennoch einen recht guten Eindruck davon, wie Apelles die Schriften des Alten Testaments von seinem philosophischen Gottesbild her gelesen und streng logisch auf ihren Wahrheitsgehalt hin befragt hat. Zu diesem Umgang mit den Schriften des Alten Testaments sah er sich, wie bei Epiphanius überliefert,¹²⁹ durch das verbreitete Herrenwort: *γίνεσθε δόκιμοι τραπεζίται*¹³⁰ berechtigt. Wie ein guten Geldwechsler,¹³¹ der aus seiner Erfahrung zwischen echten und gefälschten Münzen unterscheiden konnte, so sollte auch der Christ zwischen richtigen und falschen Aussagen über Gott differenzieren lernen, um abwägen zu können, was aus der Schrift auf den wahren Gott verweist und was nicht.¹³² Immer und immer wieder, in mindestens achtundreißig Bänden, überprüfte Apelles des-

¹²⁶ Einen Zusammenhang zwischen der Homerkritik und der apellejischen Kritik an der Arche vermutet wahrscheinlich nicht zu Unrecht Grant: *Heresy and Criticism* S. 86.

¹²⁷ Zu Marcions Ablehnung des typologischen Verständnisses der Schrift und seiner Kritik an der Allegorese vgl. Harnack: *Marcion* S. 66f. und die Belege auf S. 259*f.

¹²⁸ Vgl. auch Junod: *Les attitudes d'Apelles* S. 120.

¹²⁹ *Epiph. Pan.* 44,2,6 ed. Holl/Dummer S. 192,15–18.

¹³⁰ Vgl. zur weiten Verbreitung dieses angeblichen Jesuswortes auch Jeremias: *Unbekannte Jesusworte* S. 95.

¹³¹ Vgl. auch Resch: *Agrapha* S. 122.

¹³² In dieser Weise verstehen auch die *Ps. Clem. Hom.* II,51,1f. ed. Rehm/Paschke S. 55,15–21; III,50,1f. ed. Rehm/Paschke S. 75,15–22 und XVIII,203f. ed. Rehm/Paschke S. 250,9–14 dieses *Agraphon*.

halb mit dem aus der zeitgenössischen Schulphilosophie entlehnten syllogistischen Verfahren einzelne Aussagen der Schrift im Hinblick auf ihre Glaubwürdigkeit und untersuchte sie daraufhin, ob sie etwas von einem wirklichen Gott zu erzählen hatten, etwas, das einem Gott in irgendeiner Weise angemessen sein könnte. Doch regelmäßig mußte er feststellen, daß zumindest die mosaischen Erzählungen diesem Anspruch nicht genügten und lediglich in Aporien führten. Gerade an die Frage nach der Herkunft des Todes¹³³ und dem Problem, ob Gott schon vorher darum wußte, daß der Mensch sündigen würde,¹³⁴ ließ sich zeigen, daß diese Schriften letztlich nicht in der Lage sind, etwas Wahres über Gott zu berichten. Daneben erzählten diese Schriften auch von Dingen, die eines Gottes ganz und gar unwürdig sind, sie unterstellten Gott, daß er etwas vollkommen Überflüssiges tat,¹³⁵ daß er dem Menschen ein Gebot gab, welches, wenn man es recht betrachtet, noch nicht einmal gut, sondern im Gegenteil schlecht war,¹³⁶ und daß er den kindlichen Adam, der den Unterschied zwischen gut und böse noch nicht ermessen konnte, nicht mit Milde behandelte, sondern willkürlich bestrafte.¹³⁷ Wie immer man es auch drehte und wendete, man mußte feststellen, daß die mosaischen Schriften des Alten Testaments etwas über Gott erzählten, was einem echten Gott nicht angemessen war.¹³⁸ Für Apelles gab es deshalb nur die eine Schlußfolgerung: daß diese Schriften nichts mit Gott zu tun haben und damit auch für einen Christen, der ja schließlich an den einen, wahren Gott glaubte, nicht länger von Nutzen sein konnten.

Damit entschied sich Apelles gegen den Weg, den viele Gnostiker

¹³³ Vgl. Syllogismus Nr. 7 bei Ambrosius De Paradiso 7,35 ed. Schenkl S. 292,5–13 und Nr. 11 bei Theophil. Ad Autol. II,27 ed. Grant S. 68–70.

¹³⁴ Vgl. dazu die Syllogismen Nr. 8 bei Ambrosius De Paradiso 8,38 ed. Schenkl S. 294,9–15 und Nr. 12 bei Hieronymus Dial. Adv. Pel. III,6 ed. Moersch S. 105,21–25.

¹³⁵ Nr. 3 bei Ambrosius De Paradiso 5,28 ed. Schenkl S. 285,1–5 und Nr. 8 bei Ambrosius De Paradiso 8,38 ed. Schenkl S. 294,9–15.

¹³⁶ Vgl. Nr. 4 bei Ambrosius De Paradiso 6,30 ed. Schenkl S. 286,23–287,9.

¹³⁷ Vgl. Nr. 5 bei Ambrosius De Paradiso 6,31 ed. Schenkl S. 287,23–288,4 und Nr. 6 bei Ambrosius De Paradiso 6,32 ed. Schenkl S. 289,8–12.

¹³⁸ Diese Gedankenfolge wird besonders an Nr. 8 bei Ambrosius De Paradiso 8,38 ed. Schenkl S. 294,9–15, einem vermutlich vollständig erhaltenen Syllogismus, deutlich. Weder die Annahme, daß Gott keine Macht haben sollte, noch, daß er etwas Überflüssiges tut, entspricht der apellejischen Vorstellung von Gott, so daß nur die Schlußfolgerung zu ziehen ist, daß die Schrift, die so etwas erzählt, nicht von Gott sein kann. Nach diesem relativ einfachen Schema funktionieren letztlich alle Syllogismen des Apelles.

im Umgang mit diesen Texten bevorzugten,¹³⁹ indem sie die Erzählungen von Paradies in einen größeren mythologischen Zusammenhang der Auseinandersetzung zwischen dem bloß der Erde verhafteten Element und dem darüber hinausweisenden Spirituellen einordneten und sie auf diese Weise auch gegen ihren eigentlichen Wortlaut auslegen und interpretieren konnten.¹⁴⁰ Aber Apelles war auch anderer Ansicht als sein ehemaliger Lehrer. Denn im Unterschied zu Marcion, dessen Antithesenwerk¹⁴¹ aus dem unmittelbaren Kontrast zwischen der Bezeugung eines bloß minderwertigen Weltschöpfers und Gottes Israels auf der einen, und der Offenbarung des obersten guten Gottes in Jesus Christus auf der anderen Seite lebten, wollte Apelles offenbar überhaupt nicht auf die Diskrepanz zwischen Altem und Neuem, zwischen Gesetz und Evangelium und zwischen Schöpfer- und Erlösergott hinaus.¹⁴² Der für Marcions Verständnis des Alten Testaments so bezeichnende Gegensatz zwischen dem niederen, gerechten Weltschöpfer und dem allein durch das Evangelium bekannten guten Gott Jesu Christi¹⁴³ spielte für Apelles offenbar keine Rolle, ja er kritisierte sogar die Interpretation seines Lehrers und hielt ihr entgegen, daß in der Erzählung vom Paradies mitnichten von einem gerechten Weltschöpfer die Rede sei, da dieser Gott, von dem Mose erzählt, noch nicht einmal wirklich gerecht genannt werden könne.¹⁴⁴ In den

¹³⁹ Gegen Hoffman: On the Restitution S. 159ff., der gerade in der Bewertung der Schrift eine enge Parallele zwischen Apelles und den gnostischen Texten von Nag Hammadi feststellen will.

¹⁴⁰ Vgl. dazu P. Nagel: Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis, in: K.-W. Tröger (ed.): *Altes Testament- Frühjudentum- Gnosis, Neue Studien zu «Gnosis und Bibel»*, Gütersloh 1980, S. 49–70. Zu den Paradiesbäumen in gnostischer Interpretation vgl. auch I.S. Gilhus: *The tree of life and the tree of death: a study of gnostic symbols*, in: *Religion* 17 (1987), S. 337–353.

¹⁴¹ Zu den Antithesen Marcions vgl. besonders Harnack: Marcion S. 256*ff., vgl. jetzt aber auch G. May: Marcions Genesisauslegung und die «Antithesen», in: D. Wyrwa (ed.): *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche*, F.S. U. Wickert, Beihefte zur ZNW 85, Berlin/New York 1997, S. 189–198.

¹⁴² Das behauptet jedoch Harnack: De Apellis S. 90. Aber auch die von Grant: *Heresy and Criticism* S. 77 getroffene Feststellung, Apelles entwickle auf der logischen Ebene das weiter, was Marcion mit seinen Antithesen begonnen hatte, verkennt den spezifischen Ansatz des Apelles, der in seiner Kritik des Alten Testaments das Evangelium mit keinem Wort erwähnt.

¹⁴³ Vgl. dazu ausführlich Harnack: Marcion S. 262*ff. und Orbe: *Marcionitica* S. 197ff. und zu Tertullians Auseinandersetzung mit dem marcionitischen Gottesbild E.P. Meijering: *Tertullian Contra Marcion. Gotteslehre in der Polemik. Adversus Marcionem I–II, PP III*, Leiden 1977.

¹⁴⁴ Vgl. den Syllogismus Nr. 5 bei Ambrosius *De Paradiso* 6,31 ed. Schenkl S. 287,23–288,4.

Augen von Apelles hatte Marcion die Schriften des Alten Testaments offenbar mißverstanden, wenn er dort einen gerechten Schöpfer der Welt bezeugt fand. Zwar war auch er der Meinung, daß zumindest in den Mose zugeschriebenen Erzählungen vom Paradies und von der Arche nichts von einem schlechthin guten,¹⁴⁵ ganz und gar vernünftigen,¹⁴⁶ vollkommenen,¹⁴⁷ mächtigen und allwissenden und dementsprechend handelnden Gott nichts zu entdecken war,¹⁴⁸ so daß alles, was Mose an diesen Stellen über Gott und seine Taten berichtete, gemessen an diesem Gottesbild falsch sein mußte. Doch, und das war offenbar der charakteristische Unterschied zu Marcion, waren sie in seinen Augen nicht mehr der klägliche Beweis für die Existenz eines minderen Welterschöpfers,¹⁴⁹ der mit dem oberen Gott in keinem Zusammenhang stand, sondern lediglich eine Ansammlung von zutiefst unglaublichen Fabeln und Geschichten,¹⁵⁰ die eines echten Gottes unwürdig waren¹⁵¹ und zu seiner Erkenntnis nichts beizutragen hatten.¹⁵² Dieses Urteil wird jeder gebildete Zeitgenosse verstanden¹⁵³

¹⁴⁵ Den Menschen konnte dieser gute Gott, der nichts Schlechtes verursachen konnte, deshalb auch nicht geschaffen haben, vgl. Ambrosius De Paradiso 8,40 ed. Schenkl S. 297,2ff.

¹⁴⁶ Er tat beispielsweise nichts Überflüssiges, vgl. Ambrosius De Paradiso 5,28 ed. Schenkl S. 285,1–5 oder 8,38 ed. Schenkl S. 294, 14f.: «*nihil autem deus superfluo facit*».

¹⁴⁷ Vgl. Nr. 2 bei Ambrosius De Paradiso 5,28 ed. Schenkl S. 284,21–285,1.

¹⁴⁸ Vgl. dazu alle dialektischen Syllogismen des Apelles. Auch Marcion hatte offenbar große Schwierigkeiten mit dem Gottesbild der alttestamentlichen Schriften und wies sie aus diesem Grunde dem niederen Schöpfergott zu, vgl. auch J. Woltmann: Der geschichtliche Hintergrund der Lehre Markions vom «fremden Gott», in: E. Chr. Suttner/C. Patock (edd.): Wegzeichen. FS für H.M. Biedermann, ÖC N.F. Heft 25, Würzburg 1971, S. 15–42; May: Marcion in Contemporary Views S. 144f. und Aland: Marcion/Marcioniten S. 94.

¹⁴⁹ Für Apelles gab es den marcionitischen Unterschied zwischen dem gerechten Schöpfer und dem guten Gott offenbar nicht, der eine Gott war für ihn sowohl gut als auch gerecht, vgl. Nr. 5 bei Ambrosius De Paradiso 6,31 ed. Schenkl S. 287,23–288,4.

¹⁵⁰ Wahrscheinlich in den Syllogismen hat Apelles auch sein Mißfallen gegenüber den Wundergeschichten des Alten Testaments zum Ausdruck gebracht, vgl. Orig. Contr. Cels. V,54 ed. Koetschau S. 58,3–9.

¹⁵¹ So auch Junod: Les attitudes d'Apelles S. 122: «Pour Marcion il faut l'Évangile pour disqualifier l'Ancien Testament. Pour Apelles, le texte se disqualifiait de lui-même en racontant des histoires impossibles et en prêtant à Dieu des paroles et des comportements indignes d'un Dieu».

¹⁵² Das geht aus Hipp. Ref. X,20,2 ed. Marcovich S. 400,11–13 hervor, wo es über Apelles und sein Syllogismenwerk heißt: «οὗτος κατὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν συντάγματα ἐποίησε, καταλείβειν αὐτοὺς ἐπιχειρῶν ὡς ψευδῆ λελακότας καὶ θεὸν μὴ ἐγνωκότας».

¹⁵³ Vgl. auch Lampe: Die stadtrömischen Christen S. 350 und Harnack: Marcion

und ihm den Zugang zu einem Christentum erleichtert haben. Denn er konnte nachvollziehen, daß Apelles die überlieferten Erzählungen vom Paradies und von der Arche ebenso wie er selbst die homerischen Göttererzählungen als Mythen bezeichnete,¹⁵⁴ und sie, weil sie nicht problemlos mit dem herrschenden Gottesbild in Übereinstimmung zu bringen waren, nicht allegorisierend interpretierte,¹⁵⁵ sondern als eines Gottes für nicht wert erachtete und deshalb verwarf.

S. 195f., der urteilt, daß Apelles mit seinem Schriftverständnis an die Seite der gebildeten Feinde des Christentums getreten sei, «... diese fatale Bundesgenossenschaft wird der Verbreitung seiner Schule nicht zuträglich gewesen sein». Das dürfte jedoch eine Fehleinschätzung sein, denn Apelles versuchte gerade die Probleme, die ein jeder geschulte Denker beim Lesen der Schriften des Alten Testaments empfinden mußte, zu lösen. Damit stellte er sich aber keineswegs auf die Seite der Gegner des Christentums!

¹⁵⁴ Nach dem Bericht des Origenes hat Apelles die Erzählungen von Paradies und Arche als *μῦθος* bezeichnet, vgl. Orig. Contr. Cels. V,54 ed. Koetschau S. 58,3 und in der griechischen Fassung des 13. Syllogismus In Genes. Hom. II,2 ed. Doutreleau S. 36,9: «Ψευδὴς ἄρα ὁ μῦθος».

¹⁵⁵ Vgl. dazu besonders H. Dörrie: Zur Methodik antiker Exegese, in: ZNW 65 (1974), S. 121–138.

KAPITEL 2.4

DER TRANSZENDENTE GOTT ALS DIE EINE APXH UND DAS PROBLEM DER GOTTESERKENNTNIS BEI APELLES

2.4.1 *Der eine Gott als das eine Prinzip*

Die Beschäftigung mit den überlieferten Syllogismen hat bereits erkennen lassen, daß Apelles sehr deutlich von Marcions Unterscheidung zwischen dem im Alten Testament bezeugten gerechten Schöpfergott und dem guten unweltlichen Erlösergott abgerückt ist. Statt dessen wollte er nur noch den einen, guten und vollkommen transzendenten Gott anerkennen, von dem jedoch in der Erzählung von Paradies und Arche nicht die Rede war. Apelles war sich dieser erheblichen Differenz zur Lehre seines ehemaligen Meisters sehr wohl bewußt und muß Marcion in diesem Zusammenhang auch ganz unverblümt kritisiert haben, wie aus seinem Ausspruch: «ψεύδεται Μαρκίων λέγων εἶναι ἀρχὰς δύο· ἐγὼ δὲ φημι μίαν . . .»¹ hervorgeht. Demnach hat Apelles ausdrücklich und in philosophisch geprägter Sprache von Gott als dem einen Prinzips gesprochen. Diese Lehre bestätigen alle Quellen, an erster Stelle sein direkter Kontrahent Rhodon, der darüber Auskunft gibt, daß sich von den Nachfolgern Marcions allein Apelles zu dem einen Prinzip bekannte.² Doch waren Marcion und die übrigen Marcioniten, die alle zwei oder mehr Prinzipien annahmen, keineswegs seine einzigen Gegner in dieser Hinsicht. Apelles mußte die von ihm vertretene Lehre von dem einen Prinzip offenbar auch gegenüber solchen Christen verteidigen, die sich der Großkirche zugehörig fühlten und die häufig ebenfalls Gott als das einzige

¹ Vgl. das Marcell von Ancyra zugeschriebene Fragment De ecclesia 17 ed. Mercati S. 98,89f. Dazu auch Harnack: Unbeachtete und neue Quellen S. 94ff.

² So Rhodon bei Euseb h.e. V,13,2 ed. Schwartz S. 454,23–25: «Ἀπελλῆς μὲν [. . .] μίαν ἀρχὴν ὁμολογεῖ» im Unterschied zu anderen Marcionschülern, die zwei oder sogar drei Prinzipien kannten. Ganz ähnlich heißt es auch bei Epiph. Pan. 44,1,4 ed. Holl/Dummer S. 190,10–13, daß Apelles weder drei Prinzipien, noch zwei, wie Lukian und Marcion akzeptierte, sondern nur einen guten Gott oder ein einziges Prinzip, vgl. auch Ps. Tert. Adv. omnes haereses 6,4 ed. Kroymann S. 1408,13f. und Filastrius Div. her. lib. 47,1–2 ed. Heylen S. 237,3–5.

Prinzip bezeichneten. Hier herrschte zwar keine Uneinigkeit über die Anzahl der Prinzipien, heftig umstritten war jedoch die Frage, wie denn dieses eine Prinzip zu erkennen sei.

2.4.2 *Das Streitgespräch zwischen Rhodon und Apelles über die Erkenntnis Gottes*

Der Apellesgegner Rhodon berichtet davon, daß er sich mit diesem zu einem Gespräch zusammengefunden habe,³ um über die Frage der Prinzipien und ihrer Erkenntnis zu disputieren.⁴ In Rhodons Augen zeigte dieses Gespräch nämlich sehr deutlich, daß die apellejischen Ansichten über Gott schon aus sich selbst heraus unhaltbar seien, was auch der Grund dafür gewesen sein dürfte, weshalb Rhodon so ausführlich über dieses Gespräch Auskunft gibt. Sein Diskussionspartner Apelles wird an dieser Stelle zweifellos anderer Meinung gewesen sein.⁵ Doch auch wenn die Wiedergabe des Disputes bei Rhodon einseitig ist, so ist sie dennoch für das Verständnis der apellejischen Gotteslehre von großer Wichtigkeit und soll deshalb an dieser Stelle dem Wortlaut nach und mit der Einleitung des Rhodon zitiert werden:

Der greise Apelles nämlich ließ sich mit uns in ein Gespräch ein (συμμίξας) und wurde dabei überführt, daß er in vielen Stücken Schlimmes behauptete. [...] Als das undeutlichste Objekt aber von allem wurde von ihm, wie wir schon bemerkt haben, immer wieder die Lehre von Gott bezeichnet (τὸ δὲ πάντων ἀσαφέστατον ἐδογματίζετο αὐτῷ πρᾶγμα, καθὼς προειρήκαμεν, τὸ περὶ θεοῦ); denn er sagte zwar wiederholt «ein Prinzip», wie auch unsere Lehre lautet.

³ Rhodon bei Euseb h.e. V,13,5–7 ed. Schwartz S. 456,11–458,4. Nach Euseb hat dieses Gespräch unter Kaiser Commodus, d.h. zwischen 180 und 192 stattgefunden, vgl. auch Junod: Les attitudes d'Apelles S. 114.

⁴ Hier ging es wohl kaum um eine öffentliche Disputation mit anschließender Exkommunikation des Apelles, wie C. Andresen: Die Kirchen der alten Christenheit S. 109 A. 210 meint. Da sowohl Apelles als auch Rhodon in Rom ansässige christliche Lehrer waren und es zu den Aufgaben eines Lehrers gehörte, mündliche Streitgespräche zu führen, ist es eher wahrscheinlich, daß Rhodon hier einen Teil eines solchen Streitgespräches zweier rivalisierender Schulhäupter wiedergibt, vgl. auch Neymeyr: Die christlichen Lehrer S. 36 und May: Apelles S. 21. Dazu, daß es gerade in der stark fraktionierten römischen Gemeinde häufig zu solchen Disputationen kam, vgl. Cancik: Gnostiker in Rom S. 177 und Lampe: Die stadtrömischen Christen S. 339.

⁵ Vgl. auch Bauer: Rechtgläubigkeit und Ketzerei S. 136.

Nachdem er [s.c. Rhodon] hierauf seine [s.c. des Apelles] ganze Lehrmeinung dargelegt, fügt er folgendes hinzu: Als ich aber zu ihm sagte: «Woher hast du den hier nötigen Beweis (πόθεν ἡ ἀπόδειξις αὐτῇ σοι) oder wie kannst du ein Prinzip behaupten? Sag' es uns!, entgegnete er, daß die Weissagungen sich selbst widerlegen, weil sie schlechterdings nichts Wahres gesagt hätten, denn sie sind unstimmig und lügenhaft und mit sich selbst im Streite. Wie aber ein Prinzip sei – so erklärte er wiederholt – das wisse er nicht, sondern dazu werde er nur getrieben (τὸ δὲ πῶς ἐστὶν μία ἀρχή, μὴ γινώσκειν ἔλεγεν, οὕτως δὲ κινεῖσθαι μόνον). Als ich ihn darauf beschwor, die Wahrheit zu sagen, so schwur er, daß er mit voller Aufrichtigkeit rede, er wisse nicht, wie ein ungezeugter Gott sei (μὴ ἐπίστασθαι πῶς εἷς ἐστὶν ἀγέννητος θεός), aber er glaube es. Ich aber gab ihm unter Lachen meine Verachtung kund, daß er ein Lehrer zu sein behaupte, aber das von ihm Gelehrte nicht zu beweisen wisse.»⁶

2.4.2.1 *Das Streitgespräch zwischen Rhodon und Apelles in der Interpretation A. v. Harnacks*

In seiner Darstellung der apellejischen Theologie würdigt Harnack dieses Streitgespräch als «... das bedeutendste Religionsgespräch, welches wir aus der ältesten Kirchengeschichte überhaupt besitzen».⁷ Zwar versuche Rhodon die Sache so aussehen zu lassen, als habe er den alten Apelles schließlich in die Enge getrieben, bis er zugeben mußte, keine Beweise mehr zu haben,⁸ doch sprechen die Zitate, die er von Apelles bringt, eine ganz andere Sprache⁹ und enthüllen vielmehr den «Kern und Stern»¹⁰ eines sehr tief sinnigen und geradezu modern anmutenden Theologen. Harnack bewertet die Absage des Apelles an die von Rhodon so nachdrücklich geforderten Beweise und sein Beharren darauf, daß der Glaube an die Existenz eines einzigen Prinzips auf dem Bewegt- und Getriebenwerden basiere, als eine der großartigsten Leistungen dieses Theologen des zweiten Jahrhunderts, der damit zum erstenmal ausgesprochen habe, daß der Glaube zuallererst Sache des seelischen Gestimmtseins und nicht

⁶ Rhodon bei Euseb h.e. V,13,5–7 ed. Schwartz S. 456,11–458,4 nach der Übersetzung von Harnack: Rhodon und Apelles S. 45.

⁷ Harnack: Marcion S. 180.

⁸ Zu der Polemik in diesem Gespräch vgl. auch May: Apelles S. 21.

⁹ Harnack: Marcion S. 181. Harnack verunglimpft Rhodon als einen «Dutzendphilosophen» (ebd. S. 187 A. 2) und findet dafür den Beifall von Lüdemann: Ketzler S. 174. Ein Grund für diese Abwertung der Bemühungen des Rhodon wird jedoch nicht genannt.

¹⁰ So Harnack: Marcion S. 182.

Sache des Wissens und der vernünftigen Erkenntnis sei.¹¹ Apelles stehe damit in eine Reihe mit Augustins «ad te» und dem, was Schleiermacher «absolutes Abhängigkeitsgefühl» genannt hatte, weil sie beide wie Apelles den größeren Wert nicht auf die Gotteserkenntnis, sondern auf das subjektive Gottesbewußtsein gelegt haben.¹² Gerade in dieser Aussage des Apelles, so Harnack, sei der tiefe Graben, der uns häufig von den Theologen jener Zeit trenne, einmal aufgehoben und dadurch, daß Apelles Gott in erster Linie zum Subjekt des Glaubens und nicht zu einem Objekt des Wissens gemacht hatte,¹³ erscheine er uns außergewöhnlich modern zu sein und «vor Augustin der einzige christliche Theologe, mit dem wir uns heute noch ohne mühsame Akkomodation zu verständigen vermögen».¹⁴

Was Harnack jedoch seinerzeit an der Gotteslehre des Apelles so faszinierend neuzeitlich und ohne Umwege direkt verständlich anmutete, das stellt sich bei näherer Betrachtung als eine ausgesprochen kühne Aktualisierung der apellejischen Theologie heraus, die nicht nach den Bedingungen und Denktraditionen jener Zeit fragt, in der Apelles seine Aussagen zur Gotteserkenntnis gemacht hat.¹⁵ Aus diesem Grund bedarf das Streitgespräch zwischen Rhodon und Apelles einer erneuten und gründlichen Analyse, die helfen soll, Apelles als einen theologischen Denker des zweiten Jahrhunderts besser zu verstehen.

¹¹ Harnack: Marcion S. 184: «Verdient Apelles nicht eine ausgezeichnete Stelle in der Geschichte der Religionspsychologie mit der Erklärung, daß die Gottesfrage (im Sinne der Existenz und der Einheit) nicht Sache des Wissens (weder des logischen noch des historischen), sondern ausschließlich Sache des seelischen Bestimmtheits sei? Wer hat denn vor ihm das so sicher ausgesprochen, ja wer hat es überhaupt ausgesprochen?». Dieser Interpretation schloß sich auch Lietzmann: Geschichte der Alten Kirche I S. 280 und mit wenigen Modifikationen auch Lüdemann: Ketzer S. 174 an, der aus diesem Grund dafür plädiert, Marcion und seinen Schüler Apelles endlich in die Kirche heimzuholen.

¹² Harnack: Marcion S. 185.

¹³ Hoffman: On the Restitution of Christianity S. 160 sieht neben dem aus diesem Disput zu entnehmenden «... distain for philosophical speculation and argumentation» gerade in der Absage an die rationale Gotteserkenntnis, ähnlich wie Harnack, eine Zusammenfassung des wesentlichen Gehaltes marcionitischer Theologie.

¹⁴ Harnack: Marcion S. 187.

¹⁵ So auch knapp und treffend May: Apelles S. 21: «Harnacks packende Apelles-Interpretation sagt wahrscheinlich mehr über Harnacks eigene Theologie als über die des Apelles».

2.4.2.2 *Das Streitgespräch zwischen Rhodon und Apelles jenseits der Interpretation A. v. Harnacks*

Schon allein die das Gespräch einleitende Bemerkung des Rhodon, daß nach Ansicht des Apelles die Gott betreffende Frage vor allen anderen die dunkelste und schwierigste sei,¹⁶ deutet, wie auch Harnack zugibt,¹⁷ auf einen platonischen Kontext. Jeder einigermaßen Gebildete und besonders der platonisch geschulte Mensch jener Zeit war von der absoluten Transzendenz des göttlichen Wesens überzeugt und vertrat daher die Auffassung, daß das Göttliche weder mit den menschlichen Sinnen zu erfassen, noch den Kategorien des menschlichen Denkens wirklich zugänglich sein könne.¹⁸ Alles, was der irdisch begrenzte Mensch über Gott denkt und äußert, sei nie mehr als ein bloßes Annähern und Umkreisen des Eigentlichen, das sich schon aus sich heraus sämtlichen Versuchen, es in Begriffe zu fassen, entzieht und das deshalb auch häufig ἄρρητος genannt wurde.¹⁹ Die Bezeichnung Gottes als ἄρρητος²⁰ und die damit verbundene Scheu, das Wesen Gottes den diesseitigen Kategorien zu unterwerfen und diskursiv zu erörtern,²¹ beherrschte gerade das platonische Denken jener Tage und dürfte auch hinter der genannten apellejischen Aussage

¹⁶ Rhodon bei Euseb h.e. V,13,5 ed. Schwartz S. 456,15f.: «τὸ δὲ πάντων ἀσαφέστατον ἐδογματίζετο αὐτῷ πρῶγμα, καθὼς προειρήκαμεν, τὸ περὶ Θεοῦ». In welchem Kontext Rhodon zuvor schon davon berichtet hatte, daß Apelles die Gotteslehre für das schwierigste Thema hielt, wissen wir nicht.

¹⁷ Harnack: Marcion S. 183 A. 3.

¹⁸ Nach Tim. 28c. Dieser Satz, daß es schwierig sei, Gott zu finden, war in mittelplatonischer Zeit sehr bekannt, vgl. z.B. Orig. Contr. Cels. VII,42 ed. Koetschau S. 192,22–193,22 und Apuleius De Plat. I,5, 191 ed. Beaujeu S. 64, und wurde häufig im Sinne einer Betonung der göttlichen Transzendenz verstanden, vgl. auch A.D. Nock: The Exegesis of Timaeus 28c, in: VigChr 16 (1962), S. 79–86 und Andresen: Logos und Nomos S. 350.

¹⁹ Vgl. dazu besonders Festugière: La Révélation d'Hermès Trismégiste IV S. 92ff.

²⁰ Did. 165,5 ed. Whitt., vgl. auch Dillon: Alcinoos S. 103ff., der u.a. auch auf Philo De Somn. I,67 ed. Wendland S. 219,12–15 verweist. Die Vorstellung, daß Gott unsagbar und namenlos sei, begegnet sehr häufig auch bei dem platonisch-philosophisch geschulten Justin, vgl. Apol. I,10,1 ed. Goodspeed S. 31,25; 61,11 ed. Goodspeed S. 71,4; 63,1 ed. Goodspeed S. 71,31; Apol. II,6,1f. ed. Goodspeed S. 82,30ff.; 10,8 ed. Goodspeed S. 86,19; 12,4 ed. Goodspeed S. 87,30 sowie Dial. 114,3 ed. Goodspeed S. 231,20; 126,2 ed. Goodspeed S. 247,3f.; 127,1 ed. Goodspeed S. 248,17f.

²¹ So H. Dörrie: Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus, Entretiens de la fondation Hardt V (1957), S. 193–223 = Platonica Minora, Studia et Testimonia Antiqua VIII, München 1976, S. 211–228, hier S. 214.

stecken, daß das Wesen Gottes letztlich dunkel und verborgen bleiben müsse.²² Wenn Rhodon nun nach einem Beweis für die Lehre des Apelles fragt, sollte man das nicht als bloße Anmaßung abtun.²³ Als ein christlicher Lehrer in Rom dürften ihm die vermutlich nicht allein von Galen geäußerten Vorwürfe, daß das Christentum für seine Ansichten keine Beweise beibringen könne,²⁴ nicht unbekannt gewesen sein und ihn vielleicht angespornt haben, deutlich zu machen, daß sich das gebildete Christentum sehr wohl um Beweise für seine Lehren bemüht.²⁵ Auf die Frage des Rhodon nach dem Beweis für seine Lehre und die Berechtigung, im Unterschied zu den anderen Schülern Marcions von nur einem einzigen Prinzip zu reden,²⁶ antwortete Apelles zunächst, daß die Prophetie in den Schriften keinerlei Wahrheit enthielte, unstimmig und lügenhaft sei und sich selbst widerspräche.²⁷ Er verweist also an erster Stelle auf sein umfangreiches Syllogismenwerk, dem ja die Unterscheidung zwischen Wahrem und Falschen in der Schrift zugrundegelegt hatte und in dem er an vielen Stellen zu dem Ergebnis gekommen war, daß das, was in den Schriften von Gott berichtet werde, nicht wahr, sondern im Gegenteil falsch sein müsse, weil es dem Wesen eines Gottes ganz und gar nicht entsprach.²⁸ Die von ihm so intensiv geprüften Schriften des Alten Testaments erschienen ihm im Sinne eines Beweises für die Existenz eines oder auch mehrerer Prinzipien untauglich zu sein. Mit ihnen ließ sich – wie wir gesehen haben – weder mit Marcion zwischen einem guten Gott und einem gerechten Schöpfer und Gott Israels unterscheiden, noch – und das war offenbar speziell gegen Rhodon gerichtet – mit den großkirchlichen Christen den Weissagungs-

²² Vgl. auch Lampe: Die stadtrömischen Christen S. 351.

²³ So Lüdemann: Ketzer S. 174: «... sein Anspruch, als theologischer Lehrer seine Lehre *beweisen* [Hervorhebung durch den Autor] zu können, wirkt doch recht hölzern und anmaßend».

²⁴ Dazu daß sich die gebildeten Christen des zweiten Jahrhunderts sehr intensiv um Beweise für ihre Lehren bemühten, vgl. auch F. Solmsen: Early Christian Interest in the Theory of Demonstration, in: Romanitas et Christianitas, FS J.H. Waszink, ed. by W. den Boer et al., Amsterdam/London 1973, S. 281–291.

²⁵ Das vermutet auch Grant: Heresy and Criticism S. 79.

²⁶ Vgl. dazu auch May: Apelles S. 22.

²⁷ Rhodon bei Euseb h.e. V,13,6 ed. Schwartz S. 456,20–22: «ἔφη τὰς μὲν προφητείας ἑαυτὰς ἐλέγχειν διὰ τὸ μηδὲν ὅλως ἀληθὲς εἰρηκέναι· ἀσύμφωνοι γὰρ ὑπάρχουσι καὶ ψευδεῖς καὶ ἑαυταῖς ἀντικείμεναι».

²⁸ Gerade das hier verwendete Begriffspaar «wahr und falsch» verweist mit Sicherheit auf das apellejische Syllogismenwerk, vgl. auch Grant: Heresy and Criticism S. 78 A. 20.

beweis führen und annehmen, es sei ein und derselbe Gott, der in der Geschichte Israels und in Christus gehandelt habe. Nach dieser Abgrenzung sowohl gegenüber der marcionitischen, als auch der großkirchlichen Gottes- und Prinzipienlehre erklärte Apelles nun seinerseits, daß man das eine Prinzip nicht erkennen, sondern ausschließlich von ihm bewegt werden könne.²⁹ Daraufhin bedrängt ihn Rhodon, die Wahrheit zu sagen,³⁰ und Apelles schwört ihm, daß er nicht wisse, wie ein ungewordener (ἀγέννητος) Gott sei, dieses jedoch glaube.³¹ Die für Harnack so entscheidende Differenz zwischen der rationalen Gotteserkenntnis und dem subjektiven Gottesbewußtsein dürfte sich für Apelles sicher nicht gestellt haben. Denn auch hier fällt auf, daß Apelles von der absoluten Transzendenz Gottes her denkt und deshalb davor zurückschreckt, Gott zum Gegenstand menschlicher Erkenntnis zu machen. So stammt auch die Vorstellung von dem im Unterschied zu allem gewordenen Sein ungewordenen Gott, den Apelles hier mit dem einen Prinzip identifizierte,³² ursprünglich aus der griechischen und besonders der platonischen Philosophie³³ und gelangte von hier aus auch zu den christlichen Apologeten des zweiten Jahrhunderts, die den weltenthobenen Gott als ungeworden, unsichtbar, ewig, leidensunfähig und unerkennbar bezeichneten.³⁴ Apelles meinte offensichtlich genau dieses, wenn er Gott als ἀγέννητος beschrieb und sich mit Nachdruck weigerte, ihn mit menschlichen Maßstäben erfassen und definieren zu wollen.

²⁹ Rhodon bei Euseb h.e. V,13,6 ed. Schwartz S. 456,22f.: «τὸ δὲ πῶς ἐστὶν μία ἀρχή, μὴ γινώσκειν ἔλεγεν, οὕτως δὲ κινεῖσθαι μόνον».

³⁰ Harnack: Marcion S. 181 A. 2 vermutet, daß Rhodon deshalb so drängend wurde, weil er an dieser Stelle argwöhnte, daß Apelles eine Geheimlehre vertreten hat, die er nicht offenbaren wollte. Auf die Existenz einer solchen Geheimlehre weist jedoch nichts hin. Ebenso wenig läßt der Text erkennen, daß sich Apelles hier auf eine Vision berufen habe, wie Koschorke: Die Polemik der Gnostiker S. 51 annimmt.

³¹ Rhodon bei Euseb h.e. V,13,7 ed. Schwartz S. 458,1f.: «... ὡμνεν ἀληθεύων λέγειν μὴ ἐπίστασθαι πῶς εἷς ἐστὶν ἀγέννητος θεός, τοῦτο δὲ πιστεύειν».

³² Apelles setzte hier klar das eine Prinzip mit dem ungewordenen Gott gleich. Dem entspricht, daß Apelles nach dem Zeugnis des Origenes: Ep. ad Tit. PG 17 554A Gott *ingenitus* genannt hat.

³³ Vgl. dazu J. Lebreton: 'Αγέννητος dans la tradition philosophique et dans la littérature chrétienne du II^e siècle, in: RSR 16 (1926), S. 431–443. Dazu, daß die Begriffe ἀγέννητος und ἀγέννητος im zweiten Jahrhundert noch nicht klar gegeneinander abgegrenzt waren, vgl. ebd. 432ff.

³⁴ Vgl. dazu Lebreton S. 441ff. Dieser weist auch darauf hin, daß sich die Verbindung von ἀγέννητος und ἄρρητος häufiger bei Justin findet.

Doch was könnte dann mit dem κινεῖσθαι gemeint sein, das Apelles an der Existenz Gottes, des einen Prinzips, sicher werden läßt? Dieser Begriff meint im stoischen Denken³⁵ die unmittelbare und direkte Teilhabe am göttlichen Sein³⁶ und wird von Apelles im Folgenden mit dem πιστεύειν auf eine Stufe gestellt.³⁷ Unter Pistis konnte man in der mittelplatonischen Interpretation des zweiten Jahrhundert nicht nur die Annahme eines nicht mehr hinterfragbaren Prinzips als Grundlage aller folgenden und daraus abgeleiteten dialektischen Prozesse verstehen,³⁸ sondern auch im eher stoischen Sinne eine unreflektierte Gewißheit der göttlichen Existenz, die nicht nur der Mensch, sondern alles, auch das tierische und sogar pflanzliche Leben in sich trägt.³⁹ Apelles könnte dann vielleicht gemeint haben, daß sich seiner Seele eine vorrationale Gotteserkenntnis geradezu aufgedrängt habe und sie sich auf diese Weise der Existenz des einen Gottes bewußt geworden sei, so daß er dieses innerlich seelische Bewegtwerden dann als das eine, nicht weiter hinterfragbare und durch diskursive Verstandestätigkeit nicht aufzuspürende Prinzip angenommen habe.⁴⁰ Apelles hätte, falls diese Interpretation zutreffend ist, keineswegs die gesamte theoretische Theologie kurzerhand aus dem christlichen Glauben ausgewiesen, wie Harnack so kühn behauptet hatte, sondern es sich als ein vom zeitgenössischen Platonismus geprägter Christ zwar einerseits versagt, den schlechthin unweltlichen Gott zu einem Objekt der menschlichen Erkenntnis zu machen, gleichzeitig aber auch versucht, mit den denkerischen Mitteln seiner Zeit zu erklären,

³⁵ Daß dieser Begriff ursprünglich stoisch ist, hat auch Harnack: Marcion S. 184 bemerkt, ihn jedoch sofort modern umgedeutet, vgl. auch May: Apelles S. 23.

³⁶ Vgl. dazu Norden: Agnostos Theos S.19ff. sowie Pohlenz: Paulus und die Stoa S. 90f. und Hommel: Platonisches bei Lukas S. 199f.

³⁷ Rhodon bei Euseb h.e. V,13,6f. ed. Schwartz S. 456,22–458,2, vgl. auch Grant: Heresy and Criticism S. 78.

³⁸ Lilla: Clement of Alexandria S. 119ff. und Solmsen: Early Christian Interest S. 283ff. weisen darauf hin, daß auch Clemens die auf die aristotelische Logik zurückgehende Theorie, nach der die Prinzipien aus sich selbst heraus glaubwürdig sind, in der Weise verstanden habe, daß der Glaube als solcher im letzten nicht mehr zu hinterfragen sei, vgl. auch Berchman: From Philo to Origen S. 177ff.

³⁹ So Theiler: Die Vorbereitung des Neuplatonismus S. 143.

⁴⁰ Theiler: Die Vorbereitung des Neuplatonismus S. 143 A. 2 verweist in diesem Zusammenhang auch kurz auf Apelles, vgl. auch May: Apelles S. 23. Jeder logische Prozeß begann ja bei einem nicht weiter zu hinterfragenden Axiom, das durch die Pistis als selbstevident angenommen wurde, vgl. Clem. Alex. Strom. VIII,8,1–6 ed. Stählin S. 84,9–33 und dazu Berchman: From Philo to Origen S. 207f. sowie Stead: Philosophie und Theologie I S. 80.

wieso er, der doch im Unterschied zu anderen Christen den Rekurs auf die Schriften des Alten Testaments als Beweis für die Lehre von dem einen einzigen Prinzip ablehnte, dennoch den ungewordenen Gott als das alleinige Prinzip allen Seins annehmen konnte.⁴¹

⁴¹ Vgl. dazu auch Grant: *Heresy and Criticism* S. 78f.

KAPITEL 2.5

DER TRANSZENDENTE GOTT UND DAS PROBLEM DER WELT- UND MENSCHENSCHÖPFUNG BEI APELLES

2.5.1 *Die Entstehung der Welt nach Ansicht des Apelles*

Dadurch daß Apelles nur einen vollkommenen und guten Gott und damit nur eine einzige ἀρχή annahm, war er nun aber gleichzeitig gezwungen, darüber Auskunft zu geben, in welchem Verhältnis die Welt zu diesem einen Prinzip stand.¹ Der für Marcions Denken so charakteristischen Trennung zwischen dem Schöpfer- und dem Erlösergott, die unverbunden nebeneinander existierten, hatte Apelles ja bereits eine unmißverständliche Absage erteilt.² Das bedeutete aber nicht, daß er den Weltschöpfer nunmehr mit dem guten transzendenten Gott identifizierte, wie es die großkirchlichen Christen taten. Diese Möglichkeit kam für ihn offenbar ebensowenig in Betracht wie die marcionitische Lehre von der Schöpfung, nach der die Welt gänzlich ohne Bezug zum obersten Gott war. Weder wollte er die Entstehung der Welt wie Marcion unabhängig von Gott denken, noch wollte er sie wie die großkirchlichen Christen allzu eng an den einen Gott binden, was bedeutete, diesen Gott auch für das Schlechte in der Welt verantwortlich zu machen.³ Er mußte also einerseits die Welt von der einen ἀρχή abhängig denken, ohne jedoch zugleich die schlechthinnige Transzendenz des einen guten Gottes zu gefährden.

¹ Mit dem Thema der Schöpfung bei Apelles beschäftigt sich besonders Mahé SC 216 S. 94–110, vgl. aber auch A. Orbe: *Parábolas Evangelicas en San Ireneo II*, BAC 332, Madrid 1972, S. 119–125, der jedoch nicht deutlich genug zwischen dem Schöpferengel und dem Feuerengel bei Apelles unterscheidet.

² Vgl. dazu besonders *Iren. Adv. Haer.* IV,33,2 Fr. gr. 14,805,32–807,1 Rousseau, wo es heißt, die beiden marcionitischen Götter seien: «... ἀπείρῳ διαστάσει κεχωρισμένους ἀπ' ἀλλήλων...». Dazu auch Harnack: *Marcion* S. 274*.

³ Vgl. dazu den Syllogismus Nr. 10 bei Ambrosius *De Paradiso* 8,41 ed. Schenkl S. 298,1–4.

2.5.1.1 *Das apellejische Konzept der Weltschöpfung durch einen von Gott geschaffenen Engel*

Um die Weltentstehung denken zu können, unterschied Apelles zwischen dem guten Gott, der an der Schöpfung nicht beteiligt war,⁴ und dem Weltschöpfer, den er nun jedoch als ein von Gott selbst hervorgebrachtes Wesen verstand.⁵ Diesen vom guten Gott geschaffenen Schöpfer, der gemeinsam mit anderen engelartigen Wesen die himmlische Welt bevölkerte,⁶ hat sich Apelles wohl bewußt im Gegensatz zu Marcion⁷ nicht als einen Gott, sondern als einen Engel⁸ gedacht, und nach dem Bericht des Tertullian entweder *angelus gloriosus*⁹ oder auch *angelus inclitus*¹⁰ genannt. Die Vorstellung eines solchen, aus der Schar der übrigen Engel hervorgehobenen herrlichen oder berühmten Engel kannte schon das Judentum und das frühe Christentum.¹¹ Der in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts schreibende Verfasser des Hirten des Hermas identifizierte diese Figur auf dem Hintergrund seines christlichen Glaubens dann auch mit Christus, dem Sohn Gottes.¹² Apelles, wie der Verfasser des Hirten in Rom ansässig, sah hingegen in der Gestalt des herrlichen Engels den von Gott hervorbrachten Schöpfer, der sich bei seiner Schöpfung die obere Welt zum Vorbild nahm und sie im Bereich des Sichtbaren abbilden und

⁴ Bei Epiph. Pan. 44,1,4 ed. Holl/Dummer S. 190,13–191,1 heißt es ausdrücklich: «... ὃ ἐνὶ θεῷ ἦγονν μὴ ἀρχῇ οὐδὲν μετέληται τῶν ἐνθαῦτα ἐν τῷ κόσμῳ τοῦτω γεγεννημένων...», vgl. auch Harnack: Marcion S. 190.

⁵ So nach Ps. Tert. Adv. omnes haereses 6,4 ed. Kroymann S. 1408,14–18; sowie im Ausspruch des Apelles bei Marcell de sancta ecclesia 17 ed. Mercati S. 98,89f.; Filastrius div. her. lib. 47,2 ed. Heylen S. 237,4–7 und Epiph. Pan. 44,1,5 ed. Holl/Dummer S. 190,13–191,4.

⁶ Zu ihr gehörten neben den Engelwesen auch die präexistenten menschlichen Seelen, vgl. dazu auch unter 2.5.2 und Junod: Les attitudes d'Apelles S. 127.

⁷ Marcion hatte ausdrücklich von zwei verschiedenen Göttern gesprochen, vgl. Tert. Adv. Marc. I,2,1 ed. Kroymann S. 442,13; I,3,1 ed. Kroymann S. 443,13–15; I,6,1 ed. Kroymann S. 447,16f.; Iren. Adv. Haer. III,25,3 ed. Sagnard S. 404,19f. u.ö., vgl. auch Harnack: Marcion S. 262*f.

⁸ Vgl. Ps. Tert. Adv. omnes haereses 6,4 ed. Kroymann S. 1408,15f., vgl. auch Hipp. Ref. VII,38,1 ed. Marcovich S. 320,6 und Hipp. Ref. X,20,1 ed. Marcovich S. 400,6f., vgl. auch de Faye: Gnostiques et gnosticisme S 179f.

⁹ So Tert. De praescr. haer. XXXIV,4 ed. Réfole S. 215,8.

¹⁰ So Tert. De carn. 8,2 ed. Mahé S. 248, 10f.: «*Angelum quendam inclitum nominant, qui mundum hunc instituerit*...».

¹¹ Vgl. auch Stroumsa: Savoir et salut S. 31, der darauf hinweist, daß Apelles an dieser Stelle sehr deutlich von jüdischen Engelvorstellungen profitiert habe.

¹² Vgl. Hirt des Hermas Sim. VIII,1 ed. Whittaker S. 65,20, Sim. VIII,3 ed. Whittaker S. 68,2, Sim. IX,1 ed. Whittaker S. 76,16 u.ö., dazu auch Barbel: Christos Angelos S. 47ff. und Brox: Der Hirt des Hermas S. 502ff.

nachahmen wollte.¹³ Mit seiner Schöpfung verfolgte der schaffende Engel ein gutes Anliegen und gedachte, den guten und ungeschaffenen Gott zu verherrlichen.¹⁴ Doch obwohl der Schöpfer bei seinem Werk von dem Geist, dem Willen und der Kraft des präexistenten Christus unterstützt wurde,¹⁵ wurde die Schöpfung dennoch nicht in gleicher Weise vollkommen wie die obere Welt vollkommen war, wohl in erster Linie deshalb, weil der schaffende Engel als das bloße Geschöpf dieses Gottes nicht in der gleichen Weise gut sein konnte wie der allein gute Gott.¹⁶ Die sichtbare Welt war demnach in den Augen von Apelles keineswegs etwas von sich aus Schlechtes, sondern das von einem göttlichen Geschöpf Gott zur Ehre verfertigte, wenn auch nicht vollständig gelungene Abbild der oberen und intelligiblen Welt.¹⁷ Tertullian berichtet darüberhinaus, dieses Werk habe bei seinem Schöpfer ein Gefühl der Reue hervorgerufen, welches er dann dem gewordenen Kosmos beimischte.¹⁸ In diesem Zusammenhang ist es besonders interessant, daß die karthagischen Apellejer den schaffenden Engel mit dem verlorenen Schaf gleichsetzten,¹⁹ und somit davon ausgingen, daß der Schöpfer, der sich mit der Erschaffung des unvollkommenen Kosmos von der oberen Welt entfernt hatte, gleich dem verirrtten Schaf gefunden und erneut mit der göttlichen Welt, zu der er ja von seinem Ursprung her gehörte, versöhnt wurde.²⁰

¹³ Ps. Tert. Adv. omnes haereses 6,4 ed. Kroymann S. 1408,17f.: «... *ad imitationem mundi superioris*».

¹⁴ So nach dem Zeugnis des Orig. Ep. ad Tit. PG 17 554A: «... *quoniam Dominum hunc qui mundum edidit, ad gloriam alterius ingeniti et boni Dei eum construxisse pronuntiat*».

¹⁵ Tert. De carn. 8,3 ed. Mahé S. 248,12–14, vgl. auch May: Apelles S. 10.

¹⁶ So nach Epiph. Pan. 44,1,6 ed. Holl/Dummer S. 191,4–6, vgl. dazu besonders Hilgenfeld: Ketzergeschichte S. 535ff. und Mahé SC 216 S. 99ff. Ähnlich auch Filastrius Div. her. lib. 47,3 ed. Heylen S. 237,7–10: «*Hic autem deus, qui fecit mundum, non est, inquit, bonus, ut ille qui fecit eum; subiectus autem esse deo illi a quo et factus est iste . . .*», vgl. auch Harnack: Marcion S. 191.

¹⁷ Darauf macht auch Mahé SC 216 S. 100 aufmerksam.

¹⁸ Ps. Tert. Adv. omnes haereses 6,4 ed. Kroymann S. 1408,18–1409,20: «... *cui mundo permiscuisse paenitentiam, quia non illum tam perfecte fecisset quam ille superior mundus institutus fuisset*». Vgl. auch Tert. De carn. 8,2 ed. Mahé S. 248,10–12: «*Angelum quidam inclitum nominat, qui mundum hunc instituerit et, instituto, ei paenitentiam admiscuerit*». Das *admiscuerit* ist als Konjekture Harnacks (De Apellis S. 21) trotz der Kritik bei Waszink: De Anima S. 300 gerechtfertigt, weil beiden Quellen Tertullians Adversus Apelleiacos zugrundeliegt und es deshalb sehr ungewöhnlich wäre, wenn im einen Fall die Reue in den Kosmos gemischt wäre, im anderen Fall die Reue aber lediglich zugelassen wäre, vgl. im gleichen Sinne auch Mahé SC 216 S. 101f.

¹⁹ Tert. De carn. 8,3 ed. Mahé SC 216 S. 248, 15f.: «*Eum angelum etiam de figura erraticae ovis interpretantur . . .*», vgl. auch Harnack: Marcion S. 191.

²⁰ Vgl. auch Junod: Les attitudes d'Apelles S. 128 A. 43, der aber hier wohl bloß versehentlich von der Versöhnung des «Feuerengels» spricht.

2.5.1.2 *Interpretation des apellejischen Konzeptes der Weltentstehung durch einen von Gott geschaffenen Engel*

Die wenigen und zumeist kurzen Bemerkungen, die die Ketzerbestreiter zur apellejischen Vorstellung von der Weltentstehung machen, geben einen nur einigermaßen klaren Einblick in das Denken dieses Mannes. Indem er nun, anders als noch sein Lehrer Marcion,²¹ einen Bezug zwischen Gott und der Welt herstellen wollte und deshalb den vorhandenen Kosmos als das sichtbare Abbild der unsichtbar intelligiblen Wirklichkeit Gottes begriff,²² zeigte er einmal mehr, daß er mit dem philosophisch-platonischen Bildungsgut seiner Zeit vertraut war, in dessen Zentrum der Gedanke stand, daß die vorfindliche Wirklichkeit nach dem Vorbild des Intelligiblen geformt sei.²³ Nur auf diese Weise, als Nachbild der göttlichen Wirklichkeit, erschien es denkbar, daß die Welt einen Bezug zu Gott haben konnte. Weil es jedoch unmöglich war, daß sie direkt von Gott verursacht sein sollte, mußte ihr Urheber offenbar von einer geringeren Göttlichkeit sein als der schlechthin transzendente und gute Gott. Wahrscheinlich aus diesem Grund schrieb Apelles die Schöpfungstätigkeit nicht Gott selbst, sondern einem Engel zu. Vergleichbare Vorstellungen finden sich im vermutlich platonisch beeinflussten zeitgenössischen Judentum, auch dort wird der Schöpfer der unvollkommenen Welt als ein Engel gedacht.²⁴ Denn in platonischen Kreisen konnte man durchaus zwischen dem guten Gott und einem die Welt schaffenden Demiurgen differenzieren, der jedoch ständig auf den guten Gott bezogen blieb, wie das Beispiel des Numenius zeigt.²⁵ Dessen Vorstellung vom Verhältnis zwischen dem an der Schöpfung nicht beteiligten guten Gott²⁶

²¹ Für Marcion war der oberste, ganz und gar transzendente Gott ebenfalls Schöpfer einer unsichtbaren und vollkommenen Welt, vgl. besonders Tert. Adv. Marc. I, 15,1f. ed. Kroymann S. 456,9–25, aber diese obere Welt stand für Marcion gerade in keinem Zusammenhang zur sichtbaren Wirklichkeit, vgl. auch Harnack: Marcion S. 267* und Orbe: Marcionitica S. 207ff.

²² Ps. Tert. Adv. omnes haereses 6,4 ed. Kroymann S. 1408,17f., vgl. auch Savon: Saint Ambroise I S. 30, der sehr pointiert formuliert: «Le monde sensible est simplement la copie avortée d'un monde supérieur. Avec cette [...] modification, c'est la tradition platonicienne qui fait irruption là où Marcion s'était borné à une méditation de l'Écriture et avant tout de l'Épître aux Galates».

²³ Darauf daß dieser Gedanke nicht nur die platonische Philosophie prägte, sondern ebenso die jüdischen und christlichen Denker der hellenistischen Zeit, macht auch Lilla: Clement of Alexandria S. 192ff. aufmerksam.

²⁴ Vgl. dazu Fossum: The Name of God S. 18f. und S. 332ff.

²⁵ Numenius Fr. 11Des Places, vgl. dazu auch Dillon: Middle Platonists S. 366ff.

²⁶ Der transzendente Gott verharret nach Ansicht von Numenius in seiner Transzendenz, vgl. Fr. 12,12f.; 18,11; 15,8f.Des Places.

und dem Demiurgen ist gerade deswegen im Hinblick auf Apelles besonders interessant, weil Numenius die Beziehung zwischen dem guten Gott und dem Demiurgen dadurch näher charakterisierte, daß er den Demiurgen einen Nachahmer des ersten Gottes nannte und dementsprechend seine Schöpfung eine Mimesis des vom ersten Gott verursachten Intelligiblen.²⁷ So wie der Demiurg als ein Imitator des vollkommen guten ersten Gott in abgeleiteter Weise gut ist, so hat auch das von ihm verursachte Werden als eine Nachahmung des intelligiblen Seins Anteil am Guten, und in der gleichen Weise wie der schaffende Gott durch das Verhältnis der Nachahmung auf den ersten Gott bezogen ist, steht auch das von ihm Geschaffene als Mimesis des Seins zu diesem in einer Beziehung.²⁸ Die Welt ist also nicht unmittelbares Nachbild Gottes, sondern durch den Demiurgen vermitteltes Abbild, welches der Demiurg erschafft, indem er die Verursachertätigkeit des ersten Gottes in einem anderen Bereich, dem Bereich des Werdens, nachahmt.²⁹ Numenius konnte mit diesem Gedanken begreiflich machen, daß der transzendente Gott, auch wenn er nicht aus der Transzendenz heraustritt, dennoch Prinzip des Kosmos sein konnte.³⁰ Vermutlich hat sich Apelles das Verhältnis zwischen dem an der Schöpfung nicht beteiligten Gott³¹ und dem Wirken seines Weltschöpferengels ähnlich vorgestellt, der sich ja ebenfalls die obere, von Gott hervorgebrachte intelligible Welt zum Vorbild nahm und sie nachbilden wollte. Doch ist das Verhältnis zwischen Schöpfer und gutem Gott bei Apelles nicht so klar wie bei Numenius. Denn während der numenische Demiurg aufgrund seiner Teilhabe und Nachahmung am aus sich selbst heraus Guten gleichfalls gut war und damit auch die Welt als Abbild gut gemacht sein mußte, erschien der apellejische Schöpfer einen im Vergleich dazu geringe-

²⁷ Für Numenius ist der erste gänzlich transzendente Gott der direkte Verursacher des Intelligiblen und damit im Unterschied zum schaffenden Gott, dem Demiurgen des Werdens, der δημιουργός της ουσίας (Fr. 16,9Des Places), vgl. auch Baltes: Numenius S. 259.

²⁸ Numenius Fr. 16,5–17Des Places: «Ἀνάλογον δὲ τούτῳ μὲν ὁ δημιουργός θεός, ὃν αὐτοῦ μιμητής, τῇ δὲ οὐσίᾳ ἡ γένεσις, ἢ εἰκὼν αὐτῆς ἐστὶ καὶ μίμημα. [. . .] ὁ μὲν πρῶτος θεός αὐτοάγαθον· ὁ δὲ τούτου μιμητής δημιουργός· ἡ δ' οὐσία μία μὲν ἢ τοῦ πρώτου, ἑτέρα δ' ἢ τοῦ δευτέρου· ἥς μίμημα ὁ καλὸς κόσμος, κεκαλλωπισμένος μετουσίᾳ τοῦ καλοῦ». Vgl. dazu auch Krämer: Ursprung der Geistmetaphysik S. 82 A. 208; Ziebritzki: Heiliger Geist S. 73ff.

²⁹ Vgl. dazu Baltes: Numenius S. 260f.

³⁰ Vgl. auch Ziebritzki: Heiliger Geist S. 78.

³¹ Epiph. Pan. 44,1,4 ed. Holl/Dummer S. 190,13–191,1.

ren Grad von Bonität zu besitzen³² und deshalb nicht in der Lage gewesen zu sein, sein Werk wirklich gut zu gestalten. In einer nicht mehr genau faßbaren Weise muß sich der Weltschöpferengel also mit der Erschaffung der Welt, die die intelligible Welt abbilden und den alleinigen Gott verherrlichen sollte, an eine ihm letztlich unmögliche Aufgabe gemacht haben,³³ wodurch es zu einer Art Bruch zwischen Gott und Weltschöpfer, ähnlich dem Fall der zum Pleroma gehörenden Sophia im Valentinianismus, gekommen sein könnte.³⁴ Wie Apelles war man dort der Ansicht, daß die Welt letztlich von dem einen Prinzip abhängt³⁵ und als eine von Engeln verursachte demiurgische Schöpfung nach dem Vorbild der oberen Welt gebildet sei.³⁶ Doch weil der Schöpfer nicht in gleicher Weise an den Qualitäten der oberen Welt Anteil hatte, konnte sein Werk offenbar auch kein vollkommenes Abbild des intelligiblen Kosmos werden.³⁷ Es wäre aber auch denkbar, daß sich der apellejische Schöpferengel mit seiner von der oberen Welt verschiedenen Schöpfung vom guten Gott entfernt hatte und deshalb der Korrektur und einer erneuten

³² Epiph. Pan. 44,1,6 ed. Holl/Dummer S. 191,4–6 und Filastrius Div. her. lib. 47,3 ed. Heylen S. 237,7–10. Dillon: Middle Platonists S. 369 vermutet auch für Numenius, der wiederholt gesagt haben muß, daß der Demiurg nur aufgrund der Teilhabe am von sich aus guten Gott gut ist (Frg. 19 und 20 Des Places), eine gewisse Abwertung des Demiurgen, wodurch die Nähe zum apellejischen Weltschöpferengel noch größer wäre.

³³ Vgl. auch Rottenwöhler: Unde malum? S. 63f.

³⁴ Vgl. auch Mahé SC 216 S. 99ff.

³⁵ Vgl. dazu Ptolemäus ad Flor. 7,6 ed. Quispel S. 70. Ptolemäus will seiner Schülerin aber erst zu einem späteren Zeitpunkt erklären, wie das Vielfältige und Schlechte aus dem einfachen Prinzip hervorgegangen ist, vgl. ebd. 7,8 ed. Quispel S. 70ff. Zu dem in Rom ansässigen valentinianischen Lehrer Ptolemäus, der vermutlich mit dem im Nachtrag zu Justins Apologie, Apol. II,1–20 ed. Goodspeed S. 79, erwähnten Lehrer einer vornehmen Dame identisch ist, vgl. auch A. Harnack: Analecta zur ältesten Geschichte des Christentums in Rom, TU N.F. 13,2, Leipzig 1905; G. Lüdemann: Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom. I. Marcion und Valentin. II. Ptolemäus und Justin, in: ZNW 70 (1979), S. 86–114 sowie Lampe: Die stadtrömischen Christen S. 200ff.

³⁶ Zur Weltschöpfung durch die Engel und nach dem Vorbild der oberen Welt besonders in der valentinianischen Gnosis, vgl. Iren. Adv. Haer. III,11,2 ed. Sagnard S. 182,24–30: «*Secundum autem quosdam Gnosticorum, ab angelis factus est iste mundus et non per Verbum Dei. Secundum autem eis qui sunt a Valentino, iterum non per eum factum est, sed per Demiurgem. Hic enim operabatur similitudines tales fieri ad imitationem eorum quae sunt sursum; quemadmodum dicunt: Demiurgus autem perficiebat fabricationem condicionis*».

³⁷ Das wird in dem vom valentinianischen Denken beeinflusste Philippusevangelium NHC II,3 sehr deutlich, in dem beschrieben wird, daß die Welt durch einen Fall entstand, weil der selbst nicht unsterbliche Demiurg die Welt unsterblich erschaffen wollte und damit notwendig scheitern mußte, Ev. Phil. 75,1–10 ed. Layton S. 192f., vgl. dazu auch Mahé SC 216 S. 101.

Versöhnung mit der intelligiblen Welt bedurfte, aus der er ja ursprünglich stammte. Denn Apelles schildert, daß der Weltschöpfer angesichts der mangelnden Übereinstimmung zwischen Urbild und Abbild Reue (μετάνοια)³⁸ empfand, die er nunmehr seinem Schöpfungswerk beimischte.³⁹ Hier hatte schon Harnack⁴⁰ an die valentinianische Lehre von den Leidenschaften der Sophia gedacht, die unter dem Einfluß des Erlösers zu den Bausteinen für den Kosmos geformt wurden. Apelles könnte meinen, daß der Schöpferengel, der selbst Reue über die Erschaffung einer nicht vollkommenen Welt fühlte, seinem Werk etwas von diesem durchaus positiv verstandenen Gefühl einpflanzte und ihr damit etwas der aus der Umkehr der Sophia entstandenen psychischen Substanz im valentinianischen Denken Vergleichbares mitgab, das ihr die Möglichkeit eröffnete, sich überhaupt auf die Erlösung einzulassen.⁴¹ Auf diese Weise ließe sich erklären, wieso die von Tertullian bekämpften Anhänger des Apelles im Weltschöpfer das verlorene Schaf bezeichnet fanden.⁴² Gerade in der christlichen Gnosis interpretierte man es häufig in dem Sinne, daß eine ursprünglich pleromatische, jedoch gefallene Größe wiedergefunden und erneut ins Pleroma aufgenommen wurde. Im 107. Spruch des gnostisch gefärbten Thomasevangeliums⁴³ wird das verlorene Schaf mit dem in die Welt abgeirrten, an sich von Gott stammenden Selbst gleichgesetzt, das der Erlöser sucht und auch findet.⁴⁴ In der simonianischen Gnosis versinnbildlichte das Gleichnis den Fall und die Erlösung der Ennoia durch Simon, der von oben herabsteigt, um die gefallene Ennoia zu retten.⁴⁵ Besondere Bedeutung schien diese Parabel jedoch in der valentinianischen Gnosis gehabt zu haben,⁴⁶ die in dem verlorenen Schaf ein Bild für die außerhalb des Pleromas herumirrende Sophia sah, die durch Christus gefun-

³⁸ Vgl. zu diesem Problem besonders G. Quispel: Die Reue des Schöpfers, in ThZ 5 (1949), S. 157f.

³⁹ Ps. Tert. Adv. omnes haereses 6,4 ed. Kroymann S. 1408,18–1409,20 und Tert. De carn. 8,2 ed. Mahé S. 248,10–12.

⁴⁰ Harnack: Marcion S. 191 A 2.

⁴¹ So auch Mahé SC 216 S. 101f. mit Bezug auf Hipp. Ref. VI,32,6 ed. Marcovich S. 243,29–33, wonach die Reue bei der Entstehung der Kraft der psychischen Substanz eine Rolle spielt, vgl. auch Junod: Les attitudes d'Apelles S. 128 A. 52.

⁴² Tert. De carn. 8,3 ed. Mahé S. 248,15f.

⁴³ Thomasevangelium Logion 107 ed. Ménard S. 73,22–28.

⁴⁴ Vgl. dazu auch Haenchen: Die Botschaft des Thomasevangeliums S. 47.

⁴⁵ Iren. Adv. Haer. I,23,2 ed. Rousseau S. 317,60; Hipp. Ref. VI,19,2 ed. Marcovich S. 225,5–226,2 und Epiph. Pan. 21,3,5 ed. Holl S. 242,14–16.

⁴⁶ Vgl. dazu auch Barth: Die Interpretation des Neuen Testaments S. 59f.

den und nach Abtrennung ihrer Leidenschaften erneut ins Pleroma emporgehoben wurde.⁴⁷ Wahrscheinlich meinten zumindest die von Tertullian angesprochenen Apellejer, die den Weltschöpferengel mit dem verlorenen Schaf identifizierten, eben diese valentinianische Interpretation des Gleichnisses,⁴⁸ was jedoch zugleich auch heißen würde, daß der schaffende Engel, der sich mit der Bildung des sichtbaren Kosmos von der oberen Welt entfernt hatte, schon erlöst und gleichsam als Vorbild der Erlösten in die unsichtbare, transzendente Welt aufgenommen ist.⁴⁹

2.5.2 *Die Verfaßtheit des Menschen nach Ansicht von Apelles*

Im Hinblick auf den Menschen hatte Apelles das gleiche Problem zu lösen, das sich ihm auch schon bei seiner Lehre von der Entstehung der Welt gestellt hat. Der Mensch mußte zwar einerseits einen Bezug zu dem transzendenten Gott, dem einen Prinzip, haben und von ihm abhängig gedacht werden, doch mußte andererseits unter allen Umständen vermieden werden, Gott für die Verfehlung des Menschen verantwortlich zu machen. Die marcionitische Auffassung vom Menschen als eines Geschöpfes, welches mit Leib und Seele gleichermaßen nichts anderes als die Schwäche des Demiurgen widerspiegelte,⁵⁰ kam für ihn deshalb ebensowenig in Frage wie die Ansicht, daß der Mensch als Ganzer ursprünglich einmal von Gott geschaffen sei und sich dann aus seinem eigenen freien Willen von seinem Schöpfer losgesagt habe.

⁴⁷ Iren. Adv. Haer. I,8,4 Fr. gr. 1,872–875 Rousseau: «Καὶ ὅτι ἐπλανήθη ἡ Ἀχαμῶθ ἐκτὸς τοῦ Πληρώματος καὶ ἐμορφώθη ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ καὶ ἀνεζητήθη ὑπὸ τοῦ Σωτῆρος, μηνύειν αὐτὸν λέγουσιν ἐν τῷ εἰπεῖν αὐτὸν ἐληλυθῆναι ἐπὶ τὸ πεπλανημένον πρόβατον». Vgl. auch Evangelium Veritatis p. 31,35–32,30 ed. Attridge/MacRae S. 103 sowie die Interpretation der Marcosier bei Iren. Adv. Haer. I,16,1 Fr. gr. 10,504f. Rousseau und Hipp. Ref. VI,52,4–5 ed. Marcovich S. 273,16–25, vgl. dazu auch Beyschlag: Simon Magus S. 129ff.

⁴⁸ Beyschlag: Simon Magus S. 132 spricht sogar davon, daß die apellejische Deutung des Gleichnisses vom verlorenen Schaf «... eine weitere Variante der valentinianischen Achamoth-Interpretation» bilde.

⁴⁹ Vgl. auch Mahé SC 217 S. 358 in seinem Kommentar zu Tert. De carn. 8,3. Ob jedoch Apelles wirklich sagen wollte, daß sich der gute Gott wie der gute Hirte über den reuigen Schöpfer gefreut habe, wie Mahé meint, läßt sich nicht mehr feststellen.

⁵⁰ Vgl. Harnack: Marcion S. 105f.

2.5.2.1 *Die apellejische Vorstellung vom Feuerengel als Schöpfer des sündigen Fleisches und Gott des Gesetzes*

Neben dem von Gott geschaffenen herrlichen Schöpferengel gab es für Apelles noch einen weiteren, ebenfalls aus dem Bereich des Göttlichen stammenden und in der sichtbaren Welt wirksamen Engel, den schlechten Feuerengel.⁵¹ Während der Weltschöpferengel sein Handeln bereute und mit Gott versöhnt wurde, fiel der feurige Engel gänzlich von Gott ab und wurde erst dadurch zum Urheber des Schlechten, als der er jedoch nicht von Gott hervorgebracht war.⁵² Dieser pervertierte Engel nutzte offensichtlich die nicht vollständig gelungene Schöpfung des Weltschöpfers für seine Zwecke aus, brachte die vorfindliche Welt in den durch *malitia* und *confusio* gekennzeichneten Zustand⁵³ und lockte die zur oberen Welt des guten Gottes gehörenden menschlichen Seelen,⁵⁴ mit Hilfe von irdischer Speise aus ihren überhimmlischen Wohnstätten,⁵⁵ um sie mit dem von ihm erschaffenen schlechten Fleisch zu umkleiden. Die besondere Schändlichkeit des feurigen Engels bestand also darin, daß er der Schöpfer der widerwärtigen Körperlichkeit war,⁵⁶ und die eigentlich dem gött-

⁵¹ Der Feuerengel wird Hipp. Ref. VII,38,1 ed. Marcovich S. 320,4f. und X,20,1 ed. Marcovich S. 400,5f. genannt, jedoch dort noch einmal verdoppelt in einen Feuerengel und einen Engel, der das Böse verursacht. Tertullian erwähnt den apellejischen Feuerengel in De resurr. 5,2 ed. Borleffs S. 926,7–12; De anim. 23,3 ed. Waszink S. 31,25–27; De carn. 8,2 ed. Mahé S. 248,5–7 sowie in De praescr. XXXIV,4 ed. Refoulé S. 215,8–10: «*Apelles creatorem angelum nescio quem gloriosum superioris Dei faceret deum legis et Israelis, illum igneum affirmans . . .*». Diese Stelle erweckt den Eindruck, als seien Schöpfer und Feuerengel ein und dieselbe Figur, was jedoch mit den übrigen Quellen nicht übereinstimmt. Daher ist mit Harnack: Marcion S. 406* A. 1 und Mahé SC 217 S. 357 die Interpunktion zu verändern und das Komma nach *faceret* zu setzen.

⁵² Apelles legte großen Wert darauf zu betonen, daß Gott den feurigen Engel nicht schlecht geschaffen habe, vgl. auch Ambrosius De Paradiso 8,40 ed. Schenkl S. 297,18–20 und dazu Rottenwöhler: Unde malum? S. 60.

⁵³ Vgl. den Syllogismus Nr. 10 bei Ambrosius De Paradiso 8,41 ed. Schenkl S. 297,13f.

⁵⁴ Sie sind bereits, noch bevor sie mit dem Körper verbunden werden, in männliche und weibliche Seelen differenziert, vgl. Tert. De anim. 36,3 ed. Waszink S. 52,22: «*. . . ante corpora constituens animas viriles ac mulieres . . .*».

⁵⁵ Tert. De anim. 23,3 ed. Waszink S. 31,25–27. Ähnlich auch Epiph. Pan. 44,5,5 ed. Holl/Dummer S. 196,24–27.

⁵⁶ Tert. De resurr. 5,2 ed. Borleffs S. 926,7–10: «*Futile et frivolum istud corpusculum, quod malum denique appellare non horrent, etsi angelorum fuisset operatio [. . .] etsi ignei alicuius exstructio aequae angelis, ut Apelles docet*». Vgl. auch Tert. De carn. 8,2 ed. Mahé S. 248,5–7, wo es heißt, daß den Seelen die Armseligkeit des Fleisches durch die Verführung des Feuerengels angeheftet worden sei. Auch die bei Epiph. Pan. 44,4,1

lichen Bereich angehörenden Seelen mit den von ihm verfertigten, sündigen Körper verbunden und damit gefangen genommen hat.⁵⁷ Der Grund für alles Schlechte am Menschen und auch für die Sünde dürfte daher einzig und allein in seiner körperlichen Verfaßtheit liegen, die vom böartigen und heimtückischen Feuerengel verursacht worden ist.⁵⁸ Nicht die Seele, die ja aus dem überweltlichen Bereich stammte, sondern die vom feurigen Engel geschaffene Körperlichkeit wäre also dafür verantwortlich zu machen, daß der Mensch sündigen konnte. Der Feuerengel war aber in den Augen von Apelles nicht nur der Verursacher der sündigen Fleischlichkeit des Menschen, mit der er die Seelen umgab, er versuchte sie zugleich an sich zu binden und sich durch Gebote und Anordnungen gefügig zu machen. Er war es, mit dem Mose gesprochen und dem Mose das Gesetz am Sinai gegeben hatte.⁵⁹ Auf ihn sind deshalb auch die ungöttlichen Schriften von Paradies und Arche zurückzuführen.⁶⁰ Er verlangte Anerkennung als Gott Israels und Gott des Gesetzes⁶¹ und wurde ja auch von all den Juden und Christen, die die Schriften des Alten Testaments für wahr und göttlich hielten, fälschlicherweise wie ein Gott verehrt.⁶² Dadurch daß der feurige Engel die zum göttlichen Bereich gehörenden Seelen an die Körperlichkeit fesselte, sie mit dem Gesetz drangsalierte und sich als Gott aufspielte, geriet offenbar die gesamte Schöpfung in einen Zustand, der nach einer Erlösung durch den guten Gott verlangte.⁶³

ed. Holl/Dummer S. 194,17–20 zitierte Quelle stellt fest, daß Apelles die marcionitische Verachtung des Fleisches geteilt habe.

⁵⁷ Tert. De anim. 23,3 ed. Waszink S. 31,25–27: «*Apelles sollicitatas refert animas terrenis escis de supercaelestibus sedibus ab igneo angelo, deo Israelis et nostro, qui exinde illis peccatricem circumfinxerit carnem*».

⁵⁸ Er hieß bei den Apellejern, die Tertullian bekämpfte, deshalb auch *praeses mali*, Vorsteher des Schlechten, vgl. Tert. De carn. 8,2 ed. Mahé S. 248,5–7. Das stimmt gut mit der am 9. Syllogismus, Ambr. De Paradiso 8,40 ed. Schenkl S. 296,22–297,1, gemachten Beobachtung zusammen, wonach es Apelles unmöglich war, den sündigen Menschen als ein Geschöpf des guten Gottes zu verstehen, weil ein wirklicher Gott unmöglich etwas Schlechtes geschaffen haben könne.

⁵⁹ Hipp. Ref. VII,38,1 ed. Marcovich S. 320,4, vgl. auch Rottenwöhrer: Unde malum? S. 64f.

⁶⁰ Vgl. auch Harnack: Marcion S. 192; Savon: Saint Ambroise I S. 30 und Mahé SC 216 S. 104.

⁶¹ Tert. De praescr. XXXIV,4 ed. Refoulé S. 215,9f. nennt den Feuerengel den Gott Israels und des Gesetzes.

⁶² Tert. De anim. 23,3 ed. Waszink S. 31,25–27 macht deutlich, daß die Juden und die großkirchlichen Christen, die das Alte Testament für wahr und göttlich halten, den feurigen Engel für ihren Gott halten, vgl. auch Harnack: Marcion S. 191.

⁶³ Vgl. auch Mahé SC 216 S. 104f.

2.5.2.2 *Interpretation der apellejischen Vorstellung vom Feuerengel als Urheber von Leiblichkeit und Gesetz*

Die Vorstellung, daß Engelwesen Urheber der menschlichen Körperlichkeit waren, muß im Judentum der ersten Jahrhunderte nicht einmal selten gewesen sein⁶⁴ und sollte verdeutlichen, daß nicht Gott selbst, sondern die in abgeschwächter Form am Göttlichen beteiligten himmlischen Wesen für die Neigung des Menschen zum Schlechten verantwortlich waren.⁶⁵ Justin kannte die von einigen Juden vertretene Auffassung, ὅτι ἀγγέλων ποίημα ἦν τὸ σῶμα τὸ ἀνθρώπειον⁶⁶ und hatte dabei vielleicht hellenistisch-jüdische Denker wie Philo vor Augen, die davon ausgehend, daß Gott allein Urheber des Guten sein könne,⁶⁷ annahmen, daß Gott, ähnlich wie der Demiurg im Timaeus, die Erstellung der niederen Teile des Menschen wie seine sterbliche Seele und den Leib den «Kräften» überlassen hatte.⁶⁸ Apelles war zwar auch der Ansicht, daß der menschliche Leib auf das Wirken eines Engels zurückzuführen sei, doch war dieser Engel nunmehr von Gott abgefallen und somit zum Ursprung allen Schlechten geworden,⁶⁹ weshalb sein Werk, der Körper des Menschen, nun gleichermaßen schlecht und zum Quellort für die Sünde werden konnte. Der Schöpfer der menschlichen Leiblichkeit war für Apelles nicht mehr nur ein Helfer Gottes, sondern jemand, der von sich aus mit seinem göttlichen Ursprung gebrochen hatte und dadurch zum Widersacher Gottes geworden war.⁷⁰ Ähnlich wie in anderen gnostischen Systemen identifizierte Apelles diesen teuflischen Engel⁷¹ mit

⁶⁴ Vgl. dazu Fossum: *The Name of God* S. 192ff.; Jung: *Fallen Angels* S. 41ff.; Marksches: *Valentinus Gnosticus?* S. 18ff.

⁶⁵ Fossum: *The Name of God* S. 211f.

⁶⁶ Justin Dial. 62,3 ed. Goodspeed S. 168. Die Juden, die diese Auffassung vertraten, beriefen sich auf Gen. 1,26 und meinten, Gott spräche hier mit den Engeln. Justin hält dagegen, daß Gott hier mit der präexistenten Weisheit redete, eine Ansicht, die ebenso aus dem jüdischen Denken stammte, vgl. auch Fossum: *The Name of God* S. 212.

⁶⁷ Vgl. Philo De agric. 128f. ed. Wendland S. 120,20–22; De fuga 67 ed. Wendland S. 124,17–19; Leg. All. III 177 ed. Cohn S. 152,12–17.

⁶⁸ Philo schildert ähnlich wie Tim. 42de und 69cd die Schöpfung der guten Teile des Menschen als Tat Gottes, der minderen Seele und des Körpers als Werk der Mächte, vgl. Conf. 179 ed. Wendland S. 263,20–26; De fuga 69 ed. Wendland S. 124,23–27; Opif. 75 ed. Cohn S. 25,17–19, vgl. dazu auch Marksches: *Valentinus Gnosticus?* S. 19f.

⁶⁹ Tert. De carn. 8,2 ed. Mahé S. 248,5–7.

⁷⁰ Vgl. dazu auch Fossum: *The Name of God* S. 219f.

⁷¹ Zu der im Judentum und im frühen Christentum verbreiteten Vorstellung eines

dem Gott der Juden und machte aus ihm eine Karikatur des alttestamentlichen Gottes, der kein wirklicher Gott war, sondern sich selbst zum Gott erklärte und die Menschen mit dem Gesetz in Abhängigkeit hielt. Dem entspricht, daß Apelles dem von Gott abgefallenen Engel eine feurige Natur zuschrieb. Denn der Gedanke, daß der Demiurg, der mit Mose am brennenden Dornbusch geredet habe, von feuriger Natur gewesen sei, begegnet im gnostischen Denken häufiger.⁷² Bei der Gruppe der Doketen findet sich ganz parallel zu Apelles auch die Vorstellung, daß ein feurige Wesen, der große Archon, für die Vermischung der Seelen mit den minderwertigen Körpern verantwortlich war.⁷³ Apelles vertrat also einen scharfen Dualismus zwischen dem ekelhaften, vom Feuerengel verfertigten Leib und der unmittelbar von Gott stammenden guten Seele, der es ihm ermöglichte, die Ursache für die Schlechtigkeit des Menschen auf seine fleischliche Verfaßtheit zurückzuführen. In deutlich platonischer Manier trennte er unkörperliche Seele und fleischlichen Leib voneinander⁷⁴ und wies den körperlosen Seelen überhimmlische Wohnstätten zu.⁷⁵ Solange die menschlichen Seelen noch vollkommen fleischlos existierten, waren sie offenbar ganz bei sich selbst, zum Verhängnis wurde ihnen erst die Verbindung mit dem widerwärtigen Fleisch, die der Feuerengel durch eine List bewerkstelligte, indem er die Seelen mit Hilfe von irdischer Speise auf die Erde herabblockte,⁷⁶ um sie dann

ursprünglich zur oberen Welt gehörenden und gefallenen Engels als Urheber des Schlechten, vgl. auch Jung: *Fallen Angels* S. 37ff.

⁷² Clem. Exc. ex Theod. 37f. ed. Stählin S. 118,25–32; Hipp. Ref. VI,32,7f. ed. Marcovich S. 244,34–46 in Bezug auf die Valentinianer und Hipp. Ref. VI,9,3 ed. Marcovich S. 214,9–14 in Bezug auf die Simonianer, sowie Hipp. Ref. V,7,30f. ed. Marcovich S. 151,164–168 im Hinblick auf die Naassener.

⁷³ Hipp. Ref. X,16,5 ed. Marcovich S. 396, 23–26: «τὸν μέγαν ἄρχοντα [. . .], περὶ οὗ Μωϋσῆς ὁμιλεῖ, λέγων εἶναι τοῦτον θεὸν πύρινον καὶ δημιουργόν. ὅς καὶ τὰς ιδέας πάντων τῶν ζώων μεταβάλλει ἀεὶ εἰς σώματα, τὰντας τὰς ιδέας ψυχὰς καλοῦντες». Zu der Gruppe der sogenannten Doketen vgl. auch Brox: «Doketismus» – eine Problemanzeige, in: ZKG 95 (1984), S. 301–314.

⁷⁴ Die platonische Vorstellung der im Leib eingekerkerten Seele, man denke hier nur an das berühmte, Kratylos 400bc und Gorgias 493a, gebrauchte Wortspiel vom σῶμα als σῆμα der Seele, vgl. auch E.K. Emilsson: *Platonic Soul – Body Dualism in the Early Centuries of the Empire* to Plotinus, in: ANRW II. Principat 36.7, Berlin/New York 1994, S. 5331–5362, prägte auch das jüdisch-christliche Denken, vgl. dazu ausführlich Früchtel: *Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo* S. 157ff.

⁷⁵ Tert. De anim. 23,3 ed. Waszink S. 31,25–27 nach Phaid. 247c, vgl. auch Waszink: *De Anima* S. 301. Harnack: Marcion S. 188f. spricht davon, daß diese Vorstellung: «. . . ganz und gar die platonische Herkunft verrät».

⁷⁶ Tert. De anim. 23,3 ed. Waszink S. 31,25–27.

mit der Fleischlichkeit zu umkleiden. Für dieses Motiv gibt es eine signifikante Parallele im Perlenlied der Thomasakten:⁷⁷ ein aus dem oberen Reich kommender Königssohn reiste, um eine kostbare Perle zu holen, durch das Land der Ägypter. Dort aß er von deren Speisen, schlief ein und vergaß nicht nur seine Herkunft, sondern auch seinen Auftrag und unterstellte sich der Herrschaft des ägyptischen Königs.⁷⁸ Der Genuß von irdischer Speise veranschaulicht auf eine ganz sinnenfällige Weise, welcher unmittelbaren Gefahr sich die Seele aussetzte, wenn sie sich auf den körperlich-materiellen Bereich einließ. In den gleichen gedanklichen Kontext gehört vermutlich auch das platonische Bild von der Trunkenheit der Seele,⁷⁹ mit dem beschrieben werden soll, daß die Seele, die durch ihre Verbindung mit dem Leib in die Welt gelangt, dort gleichsam in einem betrunkenen oder verstörten Zustand lebt, weil sie eigentlich in den Bereich des Intelligiblen gehört.⁸⁰ Zu sich selbst konnte die Seele erst gelangen, wenn sie den zur Schlechtigkeit neigenden Leib wieder abstreifte und in ihren ursprünglich noetischen Stand zurückkehrte. Wahrscheinlich meinte auch Apelles genau das. Denn Heil und Erlösung bestanden auch für ihn darin, daß allein die menschlichen Seelen von der Versklavung durch die Leiblichkeit befreit werden, während die Leiber zugrundegingen,⁸¹ und der Anmaßung des feurigen Engels,

⁷⁷ Zum Perlenlied der Thomasakten vgl. die ausführliche Untersuchung von P.-H. Poirier: *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas*, Introduction, texte-traduction, commentaire, HoRe 8, Louvain-La-Neuve 1981. Poirier vertritt in dieser Studie die These, daß das Perlenlied ursprünglich ein Stück populärer parthischer Literatur gewesen sei, daß sich sowohl christlich als auch gnostisch oder manichäisch interpretieren ließ. Manichäer hätten in dem Königssohn einen Hinweis auf Mani gefunden und das Perlenlied aus diesem Grund mit den Thomasakten verbunden, vgl. dazu Poirier: *L'Hymne de la Perle* S. 307ff.

⁷⁸ V. 30–35 ed. Poirier: *L'Hymne de la Perle* S. 344, vgl. auch den Kommentar auf S. 422f.

⁷⁹ Darauf weisen auch Ménard: *Le Chant de la Perle* S. 316f. und Poirier: *L'Hymne de la Perle* S. 423 hin.

⁸⁰ Vgl. dazu Did. 177,26–32 ed. Whitt., wo die Seele, die durch den Körper in die sinnliche Welt gelangt, als verstört und gleichsam betrunken geschildert wird, weil sie eigentlich in den Bereich des Intelligiblen gehört. Folglich findet sie ihre Ruhe erst wieder, wenn sie zum νοητόν gelangt, vgl. dazu auch Dillon: *Alcinous* S. 151f. und H. Dörrie: *Porphyrios' Lehre von der Seele*, *Entretiens sur l'Antiquité Classique* 12 (1965), S. 167–187 = ders.: *Platonica Minora* S. 441–453, hier S. 442.

⁸¹ Das Heil gilt allein den gefangenen Seelen, nicht aber den vom Feuerengel bestimmten Körpern, vgl. auch Ps. Tert. *Adv. omnes haer.* 6,6 ed. Kroymann S. 1409,1f.: «*Hic carnis resurrectionem negat; animarum solarum dicit salutem*», vgl. auch de Faye: *Gnostiques et gnosticisme* S. 186.

der sich zu Unrecht als Gott ausgab,⁸² ein Ende gesetzt wird.

Im Unterschied zu Marcion konnte Apelles mit seiner Lehre also wirklich plausibel machen, daß die vom Feuerengel beherrschte Welt und besonders die von ihm eingekerkerte Seele des Menschen, die ja beide nicht ganz unabhängig vom guten Gott existierten, auf die Erlösung durch Christus angewiesen waren, und er vermochte auf eine nachvollziehbare Weise zu erklären, weshalb sich Christus in erster Linie der Seele zuwandte und sie aus ihrem Gefängnis befreite, während er den Körper untergehen ließ. Zwar hatte schon Marcion großen Wert darauf gelegt, daß der Christus des guten Gottes allein die vom Teufel verführten menschlichen Seelen⁸³ und nicht etwa ihre Körper errettet,⁸⁴ aber gleichzeitig nicht deutlich machen können, warum er sich gerade um die Seele kümmerte, die ja wie alles am Menschen ein Produkt des niederen Demiurgen war⁸⁵ und in nichts einen besonderen Bezug zum Bereich des guten Gottes aufwies.⁸⁶ Sehr viel logischer als sein ehemaliger Lehrer⁸⁷ löste Apelles dieses Problem, indem er nicht nur den Schöpfer sorgfältig von dem teuflischen Gott Israels unterschied,⁸⁸ sondern am platonischen Denken seiner Zeit orientiert, der Seele einen unmittelbar göttlichen Ursprung einräumte⁸⁹ und ihr Heil konsequent als eine Befreiung von der zur Sünde neigenden Körperlichkeit und der damit verbundene Rückkehr in ihren ursprünglich noetischen, d.h. körperlosen Stand interpretierte.⁹⁰ Die Erlösung bestand nun nicht mehr darin, daß sich der

⁸² Tert. de praescr. XXXIV,4 ed. Refoulé S. 215,9f. und Tert. de anim. 23,3 ed. Waszink S. 31,25–27.

⁸³ Vgl. dazu Harnack: Marcion S. 105 und 271*f.

⁸⁴ Vgl. die Vielzahl der Belege bei Harnack: Marcion S. 295*. Auch wenn Harnack es energisch bestreitet, ist doch deutlich, daß Marcion an dieser Stelle philosophisch-platonisch denkt, indem er allein der Seele die Möglichkeit zum Heil einräumte, vgl. auch Drijvers: Marcionism in Syria S. 163ff.

⁸⁵ Nach Ansicht von Marcion war die menschliche Seele ein Geschöpf des Demiurgen und stand deshalb letztlich keineswegs höher als der Körper, vgl. Tert. Adv. Marc. II,5,1 ed. Kroymann S. 479,9–16; II,9,1 ed. Kroymann S. 485,21–24 und V,6,11 ed. Kroymann S. 681,20–23.

⁸⁶ Zu dieser logischen Schwäche in der Lehre Marcions, auf die besonders sein Kritiker Ephraem hingewiesen hatte, vgl. auch Aland: Marcion S. 441ff. und Drijvers: Marcionism in Syria S. 164f.

⁸⁷ Vgl. auch Blackman: Marcion and his influence S. 77.

⁸⁸ Vgl. auch May: Apelles S. 11.

⁸⁹ Daß die Vorstellung vom Fall der präexistenten Seelen unmarcionitisch ist, weiß auch Clemens Strom. III,13,1–3 ed. Stählin S. 201,11–22, vgl. dazu auch Wyrwa: Platonaneignung S. 206.

⁹⁰ In diesem Stand befanden sich die in der oberen Welt lebenden und noch nicht eingekörperteten Seelen, vgl. Tert. De anim. 23,3 ed. Waszink S. 31,25–27.

vom guten Gott stammende Christus menschlichen Seelen zuwandte, die ihm von ihrem gesamten Wesen her fremd waren, sondern Seelen, die zur noetischen Welt gehörten und sich vermutlich ähnlich wie auch der gesamte Kosmos danach sehnen konnten,⁹¹ endlich von der Herrschaft des Feuerengels befreit und mit dem Göttlichen ausgesöhnt zu werden.

⁹¹ Das war wahrscheinlich der Sinn der Vorstellung, daß der Schöpfer die Reue in den Kosmos mischte, vgl. dazu unter 2.5.1.

KAPITEL 2.6

DIE ERLÖSUNG DURCH DEN ABSTIEG CHRISTI IN DIE WELT

2.6.1 *Christus kam auf Bitten des Weltschöpfers zur Rettung von Mensch und Welt*

Zur Errettung der Welt und der menschlichen Seelen schickte nun der gute Gott Christus in die vom Feuerengel beherrschte Welt. Interessant ist, daß die Initiative zur Erlösung von Welt und Mensch nicht von Gott selbst ausging, sondern vom Weltschöpferengel, der um die Entsendung Christi bat: «*illum autem ingenitum deum in consummatione saeculi misisse Iesum Christum ad emendationem mundi, rogatum ab eo deo, qui eum fecerat, ut mitteret filium suum ad mundi sui correctionem*».¹ Der Weltschöpfer nahm also auch an dieser Stelle die Rolle eines Mittlers zwischen dem sichtbaren Kosmos und dem schlechthin transzendenten Gott ein, der aufgrund eben dieser Transzendenz nicht direkt in den Lauf der Welt eingreifen durfte. Vielleicht hat sich Apelles von der aus der östlichen Schule des Valentianismus stammenden Vorstellung leiten lassen, nach der die gefallene Sophia einen Sohn hervorbringt, der als der erste Erlöste unmittelbar ins Pleroma aufsteigt und dort Fürbitte für seine Mutter hält.² Entsprechend könnte man denken, daß der versöhnte Weltschöpfer³ bei Gott für die von ihm geschaffene Welt einträte und diesen um die Entsendung seines Sohnes ersuchte, damit Christus sein Werk korrigierte und im Sinne einer *ἐπανόρθωσις*⁴ dafür sorgte, daß der Herrschaft des Feuerengels über

¹ Orig. Ep. ad Tit. PG 17 554AB, vgl. auch Harnack: Marcion S. 193.

² Clem. Alex. Exc. ex Theod. 23,2 ed. Stählin S. 114,17–21. Harnack: De Apellis S. 88ff. und daran anschließend May: Apelles S. 12f. verstehen die Bitte des Weltschöpfers in Analogie zu Tatians Auslegung von Gen. 1,3, wonach hier der Demiurg um die Entsendung des Lichtes, d.h. des Logos bäte, vgl. auch A. Orbe: A propósito de Gen. 1,3 (fiat lux) en la exegesis de Taciano, in: Gregorianum 42 (1961), S. 401–443. Doch abgesehen davon, daß diese Exegese nicht vollständig zu erhärten ist, scheint mir der Akzent bei Apelles darauf zu liegen, daß der Weltschöpfer als wiederum mit Gott Versöhnter für sein Werk eintritt.

³ Die Apellejer hatten ja den Weltschöpfer mit dem verlorenen Schaf gleichgesetzt, Tert. De carn. 8,2 ed. Mahé S. 248,15f.

⁴ Wahrscheinlich war mit der «*emendatio mundi*» diese Vorstellung gemeint, die im

die Welt ein Ende gemacht werde. Das Kommen Christi bedeutete zugleich auch die Erlösung derer, die in ihm den Retter ihrer Seelen erkannten,⁵ so daß Apelles ausdrücklich betonen konnte, daß «alle diejenigen gerettet werden, welche ihre Hoffnung auf den Gekreuzigten setzen, wenn sie nur in guten Werken erfunden werden».⁶ Der Mensch mußte offenbar gute Werke tun, um gegen die Macht des Feuerengels anzugehen und sich durch eigene Anstrengung die Tugendvollkommenheit zu erwerben, die ihm von seiner Natur her nicht mitgegeben war.⁷ Überantwortete er Christus seine Seele, dann war die Herrschaft des Feuerengels gebrochen; Gesetz und leibliche Existenz konnten den Menschen nicht mehr in gleicher Weise bestimmen und versklaven wie zuvor.

Nach Apelles' Ansicht war Christus der einzige, der von Seiten Gottes gesandt worden war, um Welt und Mensch zu retten und die Güte des transzendenten Gottes außerhalb der intelligiblen Welt bekannt zu machen.⁸ Hatte es bei Marcion zumindest noch Boten des minderen Welterschöpfergottes gegeben, so folgte aus der apellischen Bewertung der alttestamentlichen Schriften, daß es vor dem Kommen Christi keinerlei Abgesandten eines Gottes geben konnte.⁹ Doch wollten beide gleichermaßen herausstellen, daß mit Christus etwas ganz Neues und durch nichts zuvor Angekündigtes geschehen ist,¹⁰ und betonten deshalb, daß von Christus nichts geweissagt wor-

jüdischen und gnostischen Denken häufiger begegnet und auf die Beseitigung der als schlecht gedachten Herrschaft der Engel über die Welt zielt, vgl. auch Beyschlag: Simon Magus S. 203ff.

⁵ Epiph. Pan. 44,2,1 ed. Holl/Dummer S. 191,19–21.

⁶ Rhodon bei Euseb. h. e. V, 13,5 ed. Schwartz S. 456, 13–15: «σωθήσεσθαι γὰρ τοὺς ἐπὶ τὸν ἐσταυρωμένον ἡλικιώτας ἀπεφαίνετο, μόνον ἂν ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς εὐρίσκωνται», vgl. auch Harnack: Marcion S. 182 A. 1 und Aland: Marcion/Marcioniten S. 99, die jedoch die Echtheit des Nachsatzes anzweifelt.

⁷ So nach dem Syllogismus Nr. 2 bei Ambrosius De Paradiso 5,28 ed. Schenkl. S. 284,21–285,1, vgl. dazu auch oben unter 2.3.4.

⁸ Vgl. Orig. Contr. Cels. V,54 ed. Koetschau S. 58,2–5, der die Häresie des Apelles als besonders verwerflich beurteilt, weil nur er behauptete, daß Jesus der einzige gewesen sei, der von göttlicher Seite auf die Erde gekommen sei: «... ἥσομεν ὅτι ὁ Μαρκίωνος γνώριμος Ἀπελλῆς, αἰρέσεώς τινος γενόμενος πατήρ καὶ μῦθον ἡγούμενος εἶναι τὰ Ἰουδαίων γράμματα, φησὶν ὅτι μόνος οὗτος [s.c. Jesus Christus] ἐπιδημήκε τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων».

⁹ Junod: Les attitudes d'Apelles S. 125 konstatiert bei Apelles eine gewisse Leere um den einen Gott und seinen Christus, den somit allein das Evangelium und die paulinischen Briefe bezeugen.

¹⁰ Auch Marcion war der Ansicht, daß Christus plötzlich und ohne im voraus angekündigt worden zu sein, auf der Erde erschien, um den Menschen die pure Bonität Gottes bekannt zu machen, vgl. auch Harnack: Marcion S. 284*ff. Zur

den ist. Während die absolute Novität Christi gegenüber der vom Schöpfer beherrschten Welt bei Marcion insoweit problematisch war, als weder Mensch noch Welt irgendeinen Bezug zum guten Gott hatten und damit schlechterdings nicht erfassen konnten, wovon sie eigentlich erlöst werden sollten,¹¹ konnte Apelles aufzeigen, daß die Geschöpfe, auch wenn ihnen in Christus der erste und einzige Abgesandte des transzendenten Gottes begegnete, dennoch in der Lage waren, die Erlösung zu verstehen und anzunehmen. Und ebenso wie auch die Geschöpfe nicht ganz unabhängig von der oberen Welt existierten, so war auch Christus, bevor er hinabstieg, um die Welt zu korrigieren und die Seelen zu retten, schon der präexistente Schöpfungsmittler und hatte an ihrer Gestaltung Anteil.¹² Anders als Marcion konnte Apelles also Schöpfung und Erlösung aufeinander beziehen und die Entstehung von Welt und Mensch als Voraussetzung für die in Christus möglich gewordene Erlösung verstehen.

2.6.2 *Das Problem der irdischen Leiblichkeit Christi*

Um nun aber in die sichtbare Welt zu gelangen, mußte der präexistente und damit zugleich körperlose Christus einen Leib annehmen. Marcion, aber auch Apelles, bereitete jedoch die Frage, wie denn dieser Leib des von seinem Wesen her nicht zu dieser Welt gehörenden Gottessohnes vorzustellen sei, erhebliche Probleme, da sie eine Inkarnation von ihren Voraussetzungen her nicht denken konnten, aber gleichwohl daran festhalten wollten, daß sich Christus wirklich auf die Bedingungen der sichtbaren Welt eingelassen habe.

2.6.2.1 *Die Vorstellung von einem ungeborenen engelhaften Leib Christi bei Marcion und Apelles*

Das aus der schlechten Materie stammende Fleisch des gewöhnlichen Menschen erschien bereits Marcion so widerwärtig, daß es ihm unmöglich war anzunehmen, daß sich Christus mit solch einem Körper umgeben hätte.¹³ Das menschliche Fleisch, das auf abscheuliche

Übereinstimmung zwischen Marcion und Apelles an diesem Punkt, vgl. auch Harnack: Rhodon und Apelles S. 46.

¹¹ Zu diesem Problem marcionitischer Theologie vgl. auch Aland: Marcion S. 441ff.

¹² Tert. De carn. 8,3 ed. Mahé S. 248,13–15.

¹³ Vgl. dazu besonders Harnack: Marcion S. 124f.

und abstoßende Weise entstanden und durch die Geburt weitergegeben wurde,¹⁴ war ihm so ekelhaft, daß er größten Wert darauf legte zu betonen, daß der Gottessohn keinesfalls geboren sein könne.¹⁵ Christus trat also nach Ansicht von Marcion mit einem ungeborenen Scheinleib, einem φάντασμα,¹⁶ in die Welt ein, doch war damit keineswegs gemeint, daß sich Christus nicht wirklich auf diese Welt einließ,¹⁷ nicht wahrhaftig litt oder etwa nicht wirklich sterben konnte.¹⁸ Man hatte sich die Erscheinungsweise Christi vielmehr in Analogie zum irdischen Auftreten von Engeln vorzustellen, die ja zweifellos echte Körper besaßen und mit diesen Körpern handelten, ohne jedoch deshalb auch geboren sein zu müssen.¹⁹ In dieser Interpretation folgte Apelles exakt seinem Lehrer. Das dem Menschen vom schlechten Feuerengel angeheftete Sündenfleisch war auch in seinen Augen ganz und gar unwürdig und konnte von Christus unmöglich angenommen worden sei.²⁰ Wie schon Marcion, so argumentierte auch

¹⁴ Tert. Adv. Marc. III,11,7 ed. Kroymann S. 522,14f. nannte Marcion den Uterus eine Kloake, vgl. auch IV,21,10 ed. Kroymann S. 599,20–22 u.ö. dazu Harnack: Marcion S. 273*. Harnack: Marcion S. 104 zeichnet ein anschauliches Portrait von dem Horror Marcions vor Leiblichkeit und Geburt: «Diese *'caro stercorebus infersa'*, welche aus dem ehelichen *'negotium impudicitiae'* entsteht, im Mutterleibe aus den abscheulichen Zeugungsstoffen zusammenrinnt, durch denselben Unrat neun Monate ernährt wird, vermittels der Schamteile ans Licht kommt und unter Possen großgefüttert wird!».

¹⁵ Vgl. Tert. Adv. Marc. III,11,7 ed. Kroymann S. 522,11f.: «*Turpissimum scilicet dei etiam vera natiuitas*», vgl. auch Harnack: Marcion S. 124 und 286*f. sowie Aland: Marcion/Marcioniten S. 96.

¹⁶ Vgl. dazu auch Harnack: Marcion S. 286*f.

¹⁷ Brox: Doketismus – eine Problemanzeige S. 306 zählt Marcion zu den doketischen Christen des zweiten Jahrhunderts, die die menschliche Gestalt Christi für einen bloßen Schein hielten.

¹⁸ Nicht die Passion und das Leiden des Gottessohnes waren für Marcion ein Problem, sondern die Geburt, weil er sich damit auf die Ebene der schmutzigen und des Göttlichen unwürdigen Leiblichkeit begeben mußte, vgl. auch Blackman: Marcion S. 100.

¹⁹ Die Engel, die in den Schriften des Alten Testaments vorkamen, waren nach Marcion in Tert. De carn. 3,6 ed. Mahé S. 218,40–220,1 so manifest körperlich vorgestellt, daß Abraham ihnen die Füße waschen konnte, daß sie mit ihren eigenen Händen Loth vor den Sodomitern retten konnte oder daß Jakob mit einem von ihnen kämpfen konnte: «*Angelos creatoris conversos in effigiem humanam aliquando legisti et credidisti et tantam corporis veritatem gestasse, ut et pedes eis laverit Abraham et manibus ipsorum ereptus sit Sodomitibus Loth conluctatus quoque homini angelus toto corporis pondere dimitti desideraverit adeo detinebatur*». Vgl. auch Tert. Adv. Marc. III,9,1 ed. Kroymann S. 519,17–20 und dazu J. Barbel: Christos Angelos S. 77ff.

²⁰ Tert. De carn. 8,2 ed. Mahé S. 248,5–8: «*Sed quoniam et isti Apelleiaci carnis ignominiam praetendunt maxime, quam volunt ab igneo illo praeside mali sollicitatis animabus adstruatam, et idcirco indignam Christo . . .*», vgl. auch de Faye: Gnostiques et gnosticisme S. 184 und May: Apelles S. 15.

Apelles, daß Christus ein Fleisch nach Art der Engel habe und ebenso wie die Engel, ohne zuvor geboren worden zu sein, auf körperliche Weise zur Erde gelangt sei.²¹ Tertullian machte gegen Marcion und gegen Apelles gleichermaßen geltend, daß kein Engel je gestorben sei, daß aber Christus, um für uns das Heil zu erlangen, unbedingt sterben müsse, weshalb aber die Körperlichkeit eines Engels mit derjenigen des Erlösers nicht verglichen werden könne,²² da jeder Sterbliche notwendig auch geboren sein müsse.²³ Als Beweis dafür, daß Christus ungeboren in die Welt kam, beriefen sich Marcion und Apelles darauf, daß Christus selbst seine Geburt verneint habe, indem er auf die versucherische Mitteilung, daß seine Mutter und seine Brüder draußen vor der Tür ständen und nach ihm verlangten,²⁴ mit der Frage: «*Quae mihi mater et qui mihi fratres?*» für jederman offensichtlich zu erkennen gab, daß er weder geboren sei noch eine Mutter oder Brüder habe.²⁵ Sowohl Marcion als auch sein Schüler Apelles waren der Auffassung, daß der in die Welt gekommene Christus nicht geboren worden ist, aber dennoch einen echten, den Engeln vergleichbaren Leib angenommen hat. Zumindest Apelles führte für diese Ansicht zusätzlich noch 1. Kor. 15,47 ins Feld, wo es heißt: «*Primus homo de terrae limo, secundus homo de caelo*».²⁶ Während der erste Mensch,

²¹ Vgl. die Auseinandersetzung mit den Apellejern in Tert. De carn. 6,5 ed. Mahé S. 234,30–236,33: «*Igitur qui carnem Christi ad exemplum proponunt angelorum non natam dicentes, licet carnem, comparent velim et causas tam Christi quam et angelorum ob quas in carne processerint*». Apelles fand nichts Erstaunliches daran, daß es Leiber ohne Geburt geben könne, da ja auch die Engel eine ungeborene, aber körperliche Erscheinungsweise besaßen, vgl. De carn. 6,3 ed. Mahé S. 234,19–21.

²² Tert. De carn. 6,5 ed. Mahé S. 236,33–37.

²³ Tert. De carn. 6,6 ed. Mahé S. 236,38–41. Die Argumentation des Tertullian gipfelt in dem Satz, daß es keinen Tod eines Körpers geben könne, wenn dieser Körper nicht zuvor geboren sei: «*Forma moriendi causa nascendi est*».

²⁴ Sowohl Marcion, vgl. Tert. Adv. Marc. IV,19,7 ed. Kroymann S. 592,13–15, als auch Apelles, vgl. Tert. De carn. 7,3 ed. Mahé S. 240,15–17, interpretierten die Anfrage an Christus im Sinne einer Versuchung, die ihn hinsichtlich seiner Herkunft auf die Probe stellen wollte.

²⁵ Tert. De carn. 7,1 ed. Mahé S. 240,1–4 beschwert sich Tertullian darüber, daß diejenigen, die zwar ein wirklichen Leib Christi annehmen, ohne ihn jedoch geboren sein zu lassen, immer wieder diese Frage ins Feld führen, weil sie nach ihrer Ansicht beweise, daß Christus selbst seine Geburt ausgeschlossen habe: «*Sed quotiens de nativitate contenditur, omnes qui respuunt eam ut praevindicantem de carnis in Christo veritate ipsum dominum volunt negasse se natum quia dixerit: Quae mihi mater et qui mihi fratres?*» Statt dessen solle auch Apelles lieber darauf hören, was Tertullian schon gegen Marcion vorgebracht habe, vgl. De carn. 7,1 ed. Mahé S. 240,6f. und Adv. Marc. IV,19,6 ed. Kroymann S. 592,1–5.

²⁶ Tert. De carn. 8,5 ed. Mahé S. 250,30f. Marcion las in seinem Apostolos: «*primus [. . .] homo de humo terrenus, secundus dominus de caelo*» nach Tert. Adv. Marc.

d.h. Adam, einen Leib aus Fleisch hatte, hatte Christus in der Auslegung des Apelles einen Körper, der vom Himmel und damit von einer reineren Substanz genommen war. Tertullian beeilte sich demgegenüber festzuhalten, daß der Vers keineswegs zwischen irdischer und himmlischer Körperlichkeit unterscheiden wollte, sondern die Differenz zwischen dem irdisch-fleischlichen Anteil Christi und seinem himmlischen Anteil, dem Geist,²⁷ aufmerksam machen wollte. Wie sein einstiger Lehrer vertrat Apelles die Auffassung, daß der in diese Welt hinabgestiegene Christus keinesfalls geboren werden und ekelhaftes Fleisch annehmen dürfe. Vielmehr müsse man sich Christus ungeboren und seine Erscheinungsweise nach Art der Engel vorstellen.

2.6.2.2 *Apelles' Konzept der siderischen Körperlichkeit Christi in Analogie zum platonischen Gedanken des Astralleibes der Seele*

Doch den Apellejern reichte es offenbar nicht, mit Marcion auf die engelhafte Leiblichkeit Christi zu verweisen, zumal Marcion immer wieder unterstellt wurde, daß sein ungeborener Christus keine wirklich leibliche Substanz besäße, nicht leiden und sterben könnte und damit die gesamte Erlösung in Gefahr brächte.²⁸ Apelles, dem die Betonung der Wirklichkeit des Gekreuzigten ein zentrales Anliegen gewesen sein muß,²⁹ wollte vermutlich gegenüber den Kritikern an der marcionitischen Lehre zeigen, daß es sehr wohl denkbar sei, daß Christus einen echten und nichtsdestoweniger ungeborenen Leib gehabt habe³⁰ und daß es möglich sei zu erklären, woher der Leib

V,10,9 ed. Kroymann S. 693,25f., vgl. dazu auch Schmid: Marcion und sein Apostolos S. 108, der aufgrund der vielen Textvarianten zu dieser Stelle der Ansicht ist, daß es sich hier nicht um eine betont marcionitische Zufügung handelt, wie Mahé SC 217 S. 360 meint.

²⁷ Tert. De carn. 8,5–7 ed. Mahé S. 250,31–42: «*Non tamen ad materiae differentiam spectat, . . .*», so beginnt Tertullians Erwiderung gegen die Auslegung des Apelles, vgl. dazu auch Mahé SC 217 S. 316.

²⁸ Das wirft Tertullian Marcion immer und immer wieder vor, vgl. auch Harnack: Marcion S. 189 und Weigandt: Der Doketismus im Urchristentum S. 72.

²⁹ So nach Rhodon bei Euseb h.e. V,13,5 ed. Schwartz S. 456,13–15, vgl. auch May: Apelles S. 22.

³⁰ Das erkennt selbst Tertullian an, der in seiner Einleitung zu *De carne Christi* Marcion als einen Häretiker vorstellt, der sowohl Fleisch als auch Geburt Christi geleugnet habe, von Apelles jedoch behauptet, er habe Christus zwar ein Fleisch zugestanden, ihm aber eine Geburt versagt, so Tert. De carn. 1,2 ed. Mahé S. 210,14–212,20. Dazu daß Apelles den Doketismus Marcions abgemildert habe, vgl. auch Harnack: Marcion S. 189; Labriolle: Apelle S. 928; de Faye: Gnostiques et gnosticisme S. 183ff.; Hoffman: On the Restitution S. 170; Gianotto: Apelles S. 54.

Christi stammte.³¹ Es erfüllte Apelles und die Apellejer offenbar mit Stolz,³² sagen zu können, daß Christus einen materiellen Leib hatte, ohne geboren zu sein und auf die Fragen: «*Unde materia si non ex ea qualitate [. . .] Unde corpus si non caro corpus? Unde caro si non nata?*»³³ selbstbewußt antworten zu können: «*De sideribus [. . .] et substantiis superioris mundi mutuatus est carnem*».³⁴ Die leibliche Hülle des auf die Erde gelangten Erlösers bestand also nach Ansicht von Apelles ebenso wie die Leiber der Engel aus siderischen, dem Gestirnbereich entliehenen Substanzen,³⁵ und war damit zwar stofflich und real,³⁶ aber zugleich auch ungeboren und gegenüber der vom Feuerengel geschaffenen Leiblichkeit von einer eigenen und besseren Qualität.³⁷ Der präexistente und in den unkörperlich-göttlichen Bereich gehörende Christus nahm während seines Abstiegs durch die Gestirnsphären etwas von deren Bestandteilen an und formte sich daraus für die Dauer seines irdischen Aufenthaltes einen Körper, den er bei seiner Himmelfahrt wieder zurückgab, um als reines, unkörperliches Geistwesen in die obere Welt zurückzukehren.³⁸ Es ging Apelles folglich in erster Linie darum, auf eine geradezu «wissenschaftlich-physikalische»

³¹ May: Apelles S. 15, vgl. auch Blackman: Marcion S. 101.

³² Dieser Stolz klingt noch in Tert. De carn. 6,1 ed. Mahé S. 232,1–4 nach.

³³ Tert. De carn. 6,3 ed. Mahé S. 234,15–17.

³⁴ Tert. De carn. 6,3 ed. Mahé S. 234,18f., vgl. auch Tert. Adv. Marc. III,11,2 ed. Kroymann S. 522,15–20: «*Nam et Philumene illa magis persuasit Appelli ceterisque desertoribus Marcionis ex fide quidem Christum circumtulisse carnem, nullius tamen nativitatis, utpote de elementis eam mutuatum*». Elementum ist hier ganz offenbar im Sinne von Gestirn zu verstehen, vgl. auch Diels: Elementum S. 44ff. Zu der Prophetin Philumene vgl. unter 2.7.

³⁵ Tert. De carn. 6,8 ed. Mahé S. 236,53f.: «*Igitur probent angelos illos carnem de sideribus concipisse*». Den Apellejern ging es aber wahrscheinlich eher darum, über die Herkunft des Fleisches Christi als über das der Engel aufzuklären. Zu der Frage der besonderen, aber nichtsdestoweniger echten Leiblichkeit der Engel vgl. auch Pépin: Théologie cosmique S. 314ff., der aber auf die uns interessierende Zeit vor Origenes nicht eingeht.

³⁶ Die Apellejer waren bestrebt, Christus einen echten, jedoch ungeborenen Körper zuzuschreiben, vgl. Tert. De carn. 6,1 ed. Mahé S. 232,8f.: «*. . . solidum Christi corpus sed sine nativitate suscepit*», vgl. auch De carn. 6,3 ed. Mahé S. 234,14 und dazu Jensen: Gottes selbstbewußte Töchter S. 410ff.

³⁷ Diese Form der Körperlichkeit war Christus angemessen, so Tert. De carn. 8,2 ed. Mahé S. 248,8f. und De resurr. 2,3 ed. Borleffs S. 922,11–15.

³⁸ Ps. Tert. Adv. omnes haereses 6,5 ed. Kroymann S. 1409,20–27: «*Christum [. . .] in eo, quo de superioribus partibus descenderit, ipso descensu sideream sibi carnem et aëream contextuisse. Hunc in resurrectione singulis quibusque elementis quae in descensu suo mutuatus fuisset in ascensu reddidisse, et sic dispersis quibusque corporis sui partibus in caelum spiritum tantum reddidisse*».

Weise³⁹ deutlich zu machen, wie der körperlos präexistente Christus zu dieser besonderen, den Engeln vergleichbaren Form der Leiblichkeit kam, die sich erkennbar von allen gewöhnlichen irdischen Körpern unterschied.⁴⁰ Er bediente sich dabei offenkundig der platonischen Vorstellung von der astralen Körperlichkeit der niedersteigenden Seele,⁴¹ die sich ihm insofern anbot, als sich auch hier die unkörperlich-präexistente Seele bei ihrem Weg durch die Sphären⁴² mit einer ätherisch-feinstofflichen Leiblichkeit umgab,⁴³ welche ihr zugleich als ὄχημα diente, um sie so an die fortschreitende Verschlechterung bis hin zur irdischen Materialität zu gewöhnen.⁴⁴ Schon vorneuplatonisch⁴⁵ gelangte man zu der Ansicht, daß sich die Seele bei ihrem

³⁹ Vgl. dazu auch May: Apelles S. 16.

⁴⁰ Die Vorstellung, daß sich Christus während seines Abstiegs durch die einzelnen Himmelsphären verwandeln und verbergen mußte, um von den Engeln und Mächten nicht erkannt zu werden, wie sie nicht nur, aber besonders deutlich im gnostischen Denken der Zeit vorkam, vgl. Bietenhard: Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum, WUNT 2, Tübingen 1951, S. 251ff.; C. Schmidt: Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts, TU 43, Leipzig 1919, S. 281ff.; Beyschlag: Simon Magus S. 171ff., scheint für Apelles keine Rolle gespielt zu haben.

⁴¹ Zu dieser besonders im Neuplatonismus verbreiteten Lehre vgl. besonders F. Rüsche: Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele. Ein Beitrag zur antiken Pneumalehre, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 18,3, Paderborn 1933; E.R. Dodds: Proclus. The Elements of Theology, 2. Aufl. Oxford 1963, S. 313–321; P. Moraux: Quinta essentia, in: PRE Bd. 47, Stuttgart 1963 (1965), S. 1171–1263, besonders S. 1251–1256; G. Verbeke: L'évolution de la doctrine du pneuma du stoicisme à S. Augustin, Paris 1945; Hadot: Porphyre et Victorinus I S. 181ff.; Geudtner: Die Seelenlehre S. 16–24 und dazu die Rezension von M. Baltes in: Gnomon 45 (1973), S. 236–240.; A. Kehl: Gewand (der Seele), in: RAC Bd. 10, Stuttgart 1978, S. 945–1025, besonders S. 955–963; Deuse: Untersuchungen S. 218–230; Finamore: Iamblichus S. 1–9.

⁴² Vgl. z.B. Celsus bei Orig. Contr. Cels. VI,21 ed. Koetschau S. 91,19–21: «καὶ τὸ ὁδὸν δὲ εἶναι ταῖς ψυχαῖς ἐς γῆν καὶ ἀπὸ γῆς Κέλσος μὲν κατὰ Πλάτωνα φησι γίνεσθαι διὰ τῶν πλανήτων», vgl. auch Bousset: Hauptprobleme der Gnosis S. 361ff. und Frede: Celsus Philosophus Platonius S. 521f., der vermutet, daß auch Celsus die Vorstellung vom Astralleib der unkörperlichen Seele kannte.

⁴³ Nach Ansicht der Schule des Eratosthenes und des Platonikers Ptolemäus war die Seele von einer feineren (λεπτότερα) Stofflichkeit umhüllt, bevor sie in den irdischen Leib gelangte, vgl. Stob. I ed. Wachsmuth S. 378,6ff. und dazu Dodds: Elements of Theology S. 317.

⁴⁴ Nach Attikus Fr. 15,3 Des Places war es die Aufgabe des ὄχημα, die Seele dem Werden geneigt zu machen.

⁴⁵ Vgl. auch Dodds: Elements of Theology S. 317f., der eine ganze Reihe von Belegen aus dem ausgehenden zweiten Jahrhundert anführt, und Deuse: Untersuchungen S. 155 A. 89. Im christlichen Kontext begegnet diese Lehre bei Origenes, vgl. besonders De princ. I,4,1 ed. Koetschau S. 64,9–13, der mit ihr die besondere leibliche Erscheinungsweise der Auferstandenen und Verherrlichten beschreiben wollte, vgl. dazu H. Crouzel: Le thème platonicien du 'véhicule de l'âme' chez

Abstieg von der Unkörperlichkeit bis hin zur materiellen Wirklichkeit sukzessive mit Substanzen aus den Sphären bekleidete, die somit ihren ersten, noch sehr reinen Leib bildeten⁴⁶ und es ihr dadurch ermöglichten, mit der gröberen irdischen Körperlichkeit in Kontakt zu treten.⁴⁷ Von dieser Lehre zeugen auch die vermutlich im zweiten Jahrhundert entstandenen und deutlich von platonischen Lehren beeinflussten chaldäischen Orakel,⁴⁸ die in neuplatonischer Zeit intensiv benutzt und kommentiert worden sind.⁴⁹ Ihnen zufolge umgab sich die von sich aus immaterielle Seele nach und nach mit sphärischen Substanzen, die ihr den Übergang in das körperliche Leben erleichtern sollten.⁵⁰ Bei ihrem Wiederaufstieg lösten sich diese aus den Himmelsregionen stammenden Bestandteile dann von ihr ab und kehrten an die Orte zurück, von denen sie zuvor genommen wurden.⁵¹ Eine ganz ähnliche Vorstellung kannte aber schon der Verfasser

Origène, in: *Didaskalia* 7 (1977), S. 225–238 sowie Scott: *Origen and the Life of the Stars* S. 77ff.

⁴⁶ Nach Hipp. Ref. I,19,11 ed. Marcovich S. 78,40f. nannten die Platoniker diesen Leib geworden und damit vergänglich, vgl. auch Mueller: *Heterodoxy and Doxography* S. 4340. Nach Procl. in Tim. III ed. Diehl S. 234,18–26 kannte diesen Gedanken nicht nur Porphyrius, sondern auch schon Attikus und Albinus.

⁴⁷ Nach Galen De plac. Hipp. et Plat. 7 ed. de Lacy S. 474,22ff. ist es der körperlosen Seele durch diese ätherische Körperlichkeit möglich, mit dem Körperlichen in Kontakt zu treten: «... αὐτὴν μὲν ἀσώματον ὑπάρχειν οὐσίαν, ὄχημα δὲ τὸ πρῶτον αὐτῆς εἶναι τοῦτ' ὅτι τὸ σῶμα δι' οὗ μέσου τὴν πρὸς τὰλλα σώματα κοινωνίαν λαμβάνει», vgl. auch Macrobius In Somn. Scip. I,11,12ff., das Leeman: *Numenius* S. 105,10–18 als test. 47 des Numenius anführt.

⁴⁸ Vgl. Gigon: *Die antike Kultur und das Christentum* S. 40; auf die Beeinflussung durch das mittelplatonische Denken der Zeit verweisen besonders Lewy: *Chaldaean Oracles* S. 312ff. und Des Places in seiner Textausgabe mit dem Titel: *Oracles Chaldaïques* S. 15.

⁴⁹ Porphyrius folgt im Hinblick auf seine Lehre vom Astralleib den chaldäischen Orakeln, wie Proclus In Tim. III ed. Diehl S. 234,26ff. bemerkt: «οἱ περὶ Πορφύριον [...] δοκοῦσιν ἔπεσθαι τοῖς λόγοις ἐν τῇ καθόδῳ τὴν ψυχὴν λέγουσι συλλέγειν αὐτὸ λαμβάνουσαν ἁἴθηρος μέρος ἡελίου τε καὶ ὅσσα ἥερί συννήχονται», vgl. dazu auch Des Places: *Oracles Chaldaïques* Nr. 61e und Hadot: *Porphyre et Victorinus* I S. 182 A. 1. In den chaldäischen Orakeln hat die Vorstellung vom pneumatischen Seelenkörper wahrscheinlich eine große Rolle gespielt, vgl. auch Procl. In Tim. II ed. Diehl S. 144,27 und zum Ganzen Geudtner: *Die Seelenlehre* S. 20.

⁵⁰ Vgl. dazu Lewy: *Chaldaean Oracles* S. 178ff. Diesen Vorgang schildert auch Plotin Enn. IV 3,15,1ff. ed. Henry/Schwyzler II S. 31,1–3: «Ἰασι δὲ ἐκκύψασαι τοῦ νοητοῦ εἰς οὐρανὸν μὲν πρῶτον καὶ σῶμα ἐκεῖ προσλαβοῦσαι δι' αὐτοῦ ἤδη χωροῦσι καὶ ἐπὶ τὰ γεωδέστερα σώματα...». Im Bereich des Himmels nehmen die Seelen also schon einen Körper an, der es ihnen ermöglicht, sich mit den irdischen Körpern zu verbinden.

⁵¹ Vgl. Procl. In Tim. III ed. Diehl S. 234,18ff., der neben Porphyrius auch Attikus und Albinus meint, und dazu Geudtner: *Die Seelenlehre* S. 19. Auch Plotin Enn. I 6,7,4–8 ed. Henry/Schwyzler I S. 100,1–101,11 hatte davon gesprochen,

des Poimandres.⁵² Nach seiner Auffassung empfing die Seele des Menschen beim Abstieg von den Planetensphären eine Reihe von Eigenschaften und Anlagen, die sie, sobald sie vom materiellen Körper befreit war und wiederum zu Gott aufsteigen durfte, den jeweiligen Sphären zurückerstattete.⁵³ So wie sich die Seele bei ihrem Abstieg Zug um Zug zunächst eine astrale Leiblichkeit bildete, so verteilte sie diese bei ihrem Wiederaufstieg an die Sphären, weil sie ihrer im unkörperlichen Bereich nicht länger bedurfte. Die von den Substanzen der Sterne genommene erste Körperlichkeit hatte damit ihre ihr zukommende Aufgabe, zwischen der reinen und unkörperlich gedachten Seele und der schmutzig körperlichen Materie zu vermitteln, erfüllt und wurde nicht länger benötigt.⁵⁴ Analog zu diesen sphärischen Umhüllungen der noch nicht mit dem irdischen Leib verbundenen Seele stellte sich Apelles offenbar den von den Sternen genommenen Körper Christi vor,⁵⁵ den sich dieser bei seinem Abstieg aus siderischen Elementen selbst verfertigte und ihnen bei seiner Himmelfahrt wieder zurückgab.⁵⁶ Wie im platonischen Denken die körperlose Seele, so umgab sich bei Apelles der präexistente Christus während seines Abstiegs durch die Himmelsregionen mit deren Material und bildete sich auf diese Weise einen nicht von dieser Welt stammenden und besonders feinen Leib, der zwar einerseits echter Leib war, sich aber dennoch von der gewöhnlichen Körperlichkeit unterschied. Aber während die Platoniker mit der Vorstellung von der die Sphären durchmessenden Seele, die zunächst einen

daß die Seele bei ihrem Aufstieg das ablegen müsse, was sie bei ihrem Abstieg angezogen habe.

⁵² Poimandres CH I, 24–26 ed. Nock/Festugière S. 15f., vgl. auch Scott: *Origen and the Life of the Stars* S. 89.

⁵³ Poimandres CH I, 24–26 ed. Nock/Festugière S. 15f. macht sehr deutlich, daß der irdisch-materielle Körper schon auf der Erde zerfällt, während die Seele nach oben weiterreist und schließlich von allem, was sie angenommen hatte, gereinigt und vergöttlicht wird, vgl. dazu auch Büchli: *Der Poimandres* S. 121ff. Büchli versteht jedoch m. E. zu Unrecht die neuplatonische Lehre vom Durchgang der Seele durch die Planetensphäre als eine heidnische Reaktion auf den genuin christlich-gnostischen Gedanken der Erlösung und Reinigung, vgl. ebd. S. 132.

⁵⁴ Geudtner: *Die Seelenlehre* S. 24: «Der eigentliche Zweck des Astralleibes ist, zwischen reiner Seele einerseits und schmutziger Materie zu vermitteln. Das Pneuma ist für die Seele die Vorstufe ihrer körperlichen Existenz auf der Erde. Im Astralleib wird die Seele auf ihre spätere Behausung, den irdischen Körper, vorbereitet».

⁵⁵ Vgl. auch May: *Apelles* S. 16.

⁵⁶ Vgl. Tert. *De carn.* 6,3 ed. Mahé S. 234,18f.; 6,8 ed. Mahé S. 236,53f.; *Adv. Marc.* III,11,2 ed. Kroymann S. 522,15–20 und besonders deutlich in Ps. Tert. *Adv. omnes haereses* 6,5 ed. Kroymann S. 1409,20–27.

Astralleib annahm, die langsame und stufenweise Gewöhnung der Seele an die Körperlichkeit bis hin zu ihrer wirklichen Einkörperung denkbar und verständlich machen wollten,⁵⁷ fehlt gerade dieser Gedanke bei Apelles. Eine Verbindung des durch die himmlischen Regionen auf die Erde herabgestiegenen Christus mit der irdischen Leiblichkeit konnte für ihn unter keinen Umständen in Frage kommen, da sein Christus eben nicht geboren und mit dem gewöhnlichen Fleisch behaftet sein durfte.⁵⁸ Apelles wollte nichts anderes als die Herkunft des Leibes Christi klären und da kam ihm die platonische Konzeption einer aus Sternenmaterial bestehenden Umhüllung für die unkörperliche und präexistente Seele insoweit sehr gelegen, als sich mit ihrer Hilfe ganz konkret veranschaulichen ließ, wie man sich die echte körperliche Substanz des aus dem intelligiblen und unkörperlichen Bereich herabgekommenen, jedoch nicht geborenen und mit eklem Fleisch bekleideten Christus vorstellen könne. Im Unterschied zu Marcion konnte er damit für die Zeitgenossen wirklich plausibel machen, daß Christus, obwohl ungeboren und nicht mit dem irdischen Fleisch des Feuerengels bekleidet, dennoch einen stofflichen Leib besaß und in diesem Leib litt, den Kreuzestod starb und auferstand.

2.6.2.3 *Die zweite Konzeption von der Leiblichkeit Christi: Christus formt sich seinen Leib aus den irdischen Elementen*

Doch nicht alle Apellejer teilten die Vorstellung, daß sich Christus bei seinem Abstieg durch die himmlischen Sphären einen dem platonischen Astralleib vergleichbaren Körper bildete, den er im Zuge seiner Himmelfahrt wieder auflöste.⁵⁹ Nach einer anderen Fassung der apellejischen Christologie,⁶⁰ für die die Berichte bei Hip-

⁵⁷ Dodds: *Elements of Theology* S. 314 und Geudtner: *Die Seelenlehre* S. 24, vgl. auch Finamore: *Iamblichus* S. 1: «The vehicle is intended to join together two diametrically opposed entities: the incorporeal soul and the corporal body. It is, therefore, neither material nor immaterial, but a mean between these two extremes».

⁵⁸ Auf die Feststellung, daß Christus ungeboren und ohne die normale Leiblichkeit in diese Welt eingetreten sei, hat Apelles vielmehr größten Wert gelegt, vgl. Tert. *De carn.* 6,5 ed. Mahé S. 234,30–236,33 und *Adv. Marc.* III,11,2 ed. Kroymann S. 522,15–20.

⁵⁹ Nur bei Tertullian und dem von Tertullian abhängigen Ps. Tert. findet sich diese Christologie des Apelles, vgl. auch May: *Apelles* S. 17.

⁶⁰ Harnack: *Marcion* S. 193f. A. 4 hält den Unterschied zwischen der bei Tertullian bezeugten Lehre des Apelles und der zweiten Fassung für unbedeutend, vgl. auch Mahé *SC* 216 S. 107, der die Differenz zwar konstatiert, aber nicht näher darauf

polyt,⁶¹ Epiphanius⁶² und Filastrius⁶³ stehen, hätte Apelles gelehrt, daß sich der ungeborene Christus seinen Leib nicht aus siderischen, sondern aus den irdischen Elementen formte und ihnen das Entliehene nach seiner Auferstehung zurückerstattete. Demzufolge hatte Christus keinerlei besondere Leiblichkeit und unterschied sich bis auf seine fehlende Geburt, an der die Apellejer jedoch weiterhin unbeirrbar festhielten,⁶⁴ in nichts von der gewöhnlichen sterblichen Substanz eines jeden anderen Menschen.⁶⁵ Gerade in dieser Überlieferung der apellejischen Christologie wird die Wirklichkeit des Fleisches Christi und parallel dazu die Wirklichkeit des Kreuzesgeschehens und der Erlösung demonstrativ hervorgehoben, um auf keinen Fall den Eindruck zu erwecken, als sei der nicht inkarnierte Christus lediglich zum Schein in die Welt gekommen und habe folglich auch nur scheinbar das Heil erwirkt: «εἶτα, φησίν, ἔδωκεν ὁ Χριστὸς ἑαυτὸν παθεῖν ἐν αὐτῷ τῷ σώματι καὶ ἐσταυρώθη ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἐτάφη ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀνέστη ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἔδειξεν αὐτὴν τὴν σάρκα τοῖς ἐκείνου μαθηταῖς».⁶⁶

eingeht, sondern mit Hilfe der nicht sicher zu Apelles gehörenden Bezeugungen bei Harnack: Marcion S. 417*f. zu der Überzeugung gelangt, daß Apelles die valentinianische Christologie geteilt habe.

⁶¹ Hipp. Ref. VII,38,3–5 ed. Marcovich S. 321,11–26. Nach diesem Bericht habe Apelles Wert darauf gelegt, daß Christus nicht aus der Jungfrau geboren sei, doch bei seinem Erscheinen nicht körperlos gewesen sei, sondern sich aus den Stoffen des Kosmos, von dem Heißen, Kalten, Flüssigen und Festen genommen und sich einen Leib gebildet habe: «τοῦτον δὲ οὐκ ἐκ παρθένου γεγενῆσθαι, οὐδ' ἄσαρκον εἶναι, φανέντα λέγει, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ παντός οὐσίας μεταλαβόντα μερῶν σῶμα πεποιηκέναι – τουτέστι θερμοῦ καὶ ψυχροῦ, καὶ ὑγροῦ καὶ ξηροῦ – . . .». In diesem Leib lebte, litt und starb Christus und zeigte sich nach der Auferstehung seinen Jüngern. Auch hier war es offenbar wichtig zu betonen, daß der Auferstandene kein bloßes Phantasma war, sondern einen echten Leib hatte, vgl. Hipp. Ref. VII,38,4 ed. Marcovich S. 321,19f.: «. . . οὐ φάντασμα· ἀλλὰ ἑνσαρκος ἦν».

⁶² Epiph. Pan. 44,2,2f. ed. Holl/Dummer S. 191,21–192,6: «. . . οὐ δοκῇσει πεφηνέναι, ἀλλὰ ἐν ἀληθείᾳ σάρκα εἰληφέναι, οὐκ ἀπὸ Μαρίας τῆς παρθένου [. . .] ἀλλὰ ἔσχεν μὲν σάρκα ἀληθινήν, τούτῳ τῷ τρόπῳ· καὶ φησίν, ἐν τῷ ἔρχεσθαι ἀπὸ τῶν ἐπουρανίων ἦλθεν εἰς τὴν γῆν καὶ συνήγαγεν ἑαυτῷ ἀπὸ τῶν τεσσάρων στοιχείων σῶμα».

⁶³ Filastrius Div. her. lib. 47,5 ed. Heylen S. 237,14–17.

⁶⁴ Das betonen besonders Hipp. Ref. VII,38,3 ed. Marcovich S. 321,11f. und Epiph. Pan. 44,2,2 ed. Holl/Dummer S. 192,1ff., vgl. auch Orbe: *Cristologia Gnóstica* Bd. 2 S. 274.

⁶⁵ Der Begriff «elementum» bezeichnet in dieser Tradition nicht länger die Gestirne, sondern nach aristotelisch-stoischem Verständnis die vier Grundelemente der vorfindlichen Welt, vgl. auch Diels: *Elementum* S. 9ff.

⁶⁶ Epiph. Pan. 44,2,7 ed. Holl/Dummer S. 193,1–3. Im Anschluß an diesen Text wird geschildert, wie der Auferstandene seinen Körper wieder auflöste und in den Himmel zurückkehrte. Ganz ähnlich auch Hipp. Ref. VII,38,4–5 ed. Marcovich S. 321,17–26.

In ihrem Bestreben, die echte und leidensfähige Körperlichkeit Christi zu sichern, um letztlich die Erlösung nicht zu gefährden, sind die bei Hippolyt, Epiphanius und Filastrius bekämpften Apellejer noch einen Schritt weitergegangen als die Apellesanhänger, die Tertullian vor Augen hatte. Falls sie ihnen bekannt war, genügte ihnen die bereits deutlich antidoketisch ausgerichtete Vorstellung, nach der Christus mit einem echten, der Substanz der Gestirne entliehenen Leib bekleidet war, nicht mehr, um die Wirklichkeit der in Christus geschehenen Erlösung verständlich zu machen,⁶⁷ so daß sie sich der großkirchlichen Lehre insoweit ein Stück annäherten, als sie nunmehr beschrieben, daß Christus seinen Körper nicht aus siderischem, sondern aus ganz und gar irdischem Material gebildet habe.⁶⁸ Der apellejischen Lehre von der aus der Gestirnssubstanz entliehenen Leiblichkeit Christi, die die Apellejer in Karthago zu Zeiten Tertullians so selbstbewußt vertreten hatten, weil sie sich mit ihrer Hilfe erfolgreich gegen den von großkirchlichen Christen gemachten Vorwurf eines bloßen Scheinleibes und damit einer Scheinerlösung zur Wehr setzen konnten, stand in Rom zur gleichen Zeit eine andere, ebenfalls auf Apelles zurückgeführte Interpretation von Christi Leib gegenüber, wonach Christus zwar nach wie vor ungeboren sei, jedoch eine vollständig irdische und allein von der Erde entlehene Leiblichkeit besessen habe.⁶⁹

⁶⁷ Vgl. auch May: Apelles S. 17f.

⁶⁸ Ähnliches vermutet May: Schöpfung aus dem Nichts S. 66 und 83f. A. 107 für die Basilidianer, die wahrscheinlich nicht nur die großkirchlichen Evangelien übernommen, sondern ihre Lehre auch durch die Jungfrauengeburt ergänzt haben.

⁶⁹ Genauerer läßt sich an dieser Stelle leider nicht sagen, weil uns die Quellen fehlen. Insofern ist de Faye: *Gnostiques et gnosticisme* S. 185f. A. 4 zuzustimmen, der zu diesem Thema bemerkt: «Obscurité qui montre une fois de plus combien nos sources sont defectueuses».

KAPITEL 2.7

DAS APELLEJISCHE VERSTÄNDNIS VON OFFENBARUNG UND DIE PROPHETIN PHILUMENE

2.7.1 *Apelles und die Offenbarungen der Prophetin Philumene*

Nach allem, was wir wissen, stand der ehemalige Marcionschüler Apelles in engem Kontakt zu einer Prophetin namens Philumene, unter deren Einfluß er seine Lehren entwickelt haben soll.¹ Dem Bericht des Rhodon zufolge habe Apelles in den prophetischen Schriften des Alten Testaments nur einen gegnerischen Geist gefunden, weswegen er statt dessen allein den Apophtegmata der Philumene Glauben schenken konnte.² Apelles traute also den Aussprüchen oder Orakelsprüchen³ der geistbegabten Philumene einen größeren Gehalt an Wahrheit zu als den alttestamentlichen Prophetien, die nach seiner Ansicht als Christuszeugnisse wertlos waren.⁴ Er sammelte diese prophetischen Orakel und legte sie in einem Buch schriftlich nieder, dem er den beziehungsreichen Titel Φανερώσεις gab.⁵ Der in Philumene

¹ Zu der apellejischen Prophetin Philumene vgl. besonders Zscharnack: Der Dienst der Frau S. 175ff.; Harnack: Marcion S. 177f.; Hort: Apelles S. 127f.; May: Apelles S. 8f. sowie Jensen: Gottes selbstbewußte Töchter S. 373ff., die jedoch die Polemik des tertullianischen Berichtes übersieht und aus der Prophetin Philumene die Lehrerin des Apelles macht.

² Rhodon bei Euseb h.e. V,13,2 ed. Schwartz S. 454,25f.: «... τὰς δὲ προφητείας ἐξ ἀντικειμένου λέγει πνεύματος, πειθόμενος ἀποφθέγμασι παρθένου δαιμονώσης, ὄνομα Φίλουμένης...», vgl. auch Lampe: Die stadtrömischen Christen S. 251.

³ Mit Apophtegmata konnten sowohl Aussprüche von ekstatischen Propheten und Orakelgebern bezeichnet werden, wie auch allgemein philosophische Sätze, vgl. Liddell/Scott: A Greek – English Lexicon S. 226. Vgl. zu dieser Gattung auch Th. Klausner/P. de Labriolle: «Apophtegma», in: RAC Bd. I, Stuttgart 1950, S. 545–550.

⁴ Christus kam ja nach Ansicht von Apelles vollkommen unangekündigt, vgl. Orig. Contr. Cels. V,54 ed. Koetschau S. 58,2–5. Einen Zusammenhang zwischen Weissagung und Erfüllung gab es demnach weder bei Marcion noch bei Apelles.

⁵ Diese Schrift wird in Tert. De praescr. XXX,6 ed. Refoulé S. 211,20–24 erwähnt, vgl. auch Hipp. Ref. VII,38,2 ed. Marcovich S. 321,8f. und X,20,2 ed. Marcovich S. 400,8f. sowie Ps. Tert. Adv. omnes haereses 6,6 ed. Kroymann S. 1409,3–6 und Theod. haer. fab. comp. I,25 PG 83 376C. Wir wissen zu wenig über dieses Werk, als daß man vermuten könnte, daß Apelles in ihm seine radikale Haltung gegenüber den alttestamentlichen Schriften, wie wir sie aus seinen Syllogismen kennen, noch einmal modifiziert und abgemildert habe, wie Junod: Les attitudes d'Apelles S. 116f. behauptet. Zustimmung fand Junod bei Le Boulluec: La

offenbar werdende Geist ließ sie auch spezielle Zeichen und Wunder tun, die – wie Tertullian hämisch anmerkt –, den Apelles schließlich dazu verführten, mit der marcionitischen Lehre zu brechen und etwas gänzlich Neues einzuführen.⁶ Philumene sei daher nicht als eine geistbegabte Prophetin anzusehen, so lautet das Urteil Tertullians,⁷ sondern als der von Paulus vorhergesagte Engel der Verführung, der vom Evangelium abspenstig machen wolle.⁸ Diese angebliche Prophetin sei deshalb so gefährlich, weil sie nicht das von den Aposteln verbürgte Evangelium verkündigte, sondern neue Lehren und Offenbarungen nach eigenem Gutdünken einführte, weswegen sie schon der Apostel Paulus mit dem Anathema belegt habe.⁹ Zu diesen neuartigen und ganz und gar häretischen Lehren des Apelles, für die die Prophetin Philumene verantwortlich sei, zählte Tertullian nicht allein die Vorstellung von dem nicht geborenen, siderischen Leib des herabgestiegenen Christus,¹⁰ sondern auch der in den Augen des

notion d'hérésie Bd. II, S. 256 A. 301 sowie bei Rottenwöhrer: *Unde malum?* S. 63. Doch ist diese Hypothese schon aus chronologischen Gründen problematisch, da der greise Apelles in seinem Gespräch mit Rhodon noch immer daran festgehalten hat, daß die mosaischen Erzählungen nichts Wahres über Gott berichten, wie wir oben gesehen haben. Sollte Apelles noch nach seinem Disput mit Rhodon die Phaneroseis verfaßt und nun zu einer moderateren Auffassung gelangt sein, so daß Origenes über ihn berichten konnte: «*Non omnibus modis dei esse legem vel prophetas denegavit*», vgl. Orig. Ep. ad Tit. PG 17 554A? Das erscheint eher unwahrscheinlich, vgl. auch Grant: *Heresy and Criticism* S. 77f. Falls die Bemerkung des Origenes zutreffend ist, was wir jedoch mangels Quellen nicht nachprüfen können, dann hat sie vermutlich nichts mit den Phaneroseis zu tun.

⁶ Tert. De praescr. VI,6 ed. Refoulé S. 191,17–20: «*Providerat iam tunc spiritus sanctus futurum in virgine quodam Philumene angelum seductionis, transfigurantem se in angelum lucis, cuius signis et praestigiis Apelles inductus novam haeresin induxit*», vgl. dazu auch Remus: *Pagan – Christian Conflict over Miracle* S. 134.

⁷ Auch Rhodon hat behauptet, Philumene sei von einem Dämon besessen gewesen, vgl. Rhodon bei Euseb h.e. V,13,2 ed. Schwartz S. 454,25f.

⁸ Nach Gal. 1,8. Dieses Thema kommt in den erhaltenen Schriften nicht weniger als dreimal gegen Philumene gerichtet vor, vgl. Tert. De carn. 6,2 ed. Mahé S. 232,9–234,13: «*Et angelo quidem illi Philumenes eadem voce apostolus respondebit quia ipsum illum iam tunc praecinebat dicens: Etiam si angelus de caelis aliter evangelizaverit vobis quam nos evangelizavimus, anathema sibi*», vgl. auch Tert. De carn. 24,2 ed. Mahé S. 306,12–14 und De praescr. VI,5 ed. Refoulé S. 191,15–17. Aus seiner Tertullianlektüre kannte auch Hieronymus dieses Argument, das er in seinem Kommentar zum Galaterbrief zitierte, vgl. dazu auch Mahé: *Le traité perdu* S. 12ff.

⁹ Tert. De praescr. VI,3 ed. Refoulé S. 191,11–15.

¹⁰ Tert. De carn. 6,1 ed. Mahé S. 232,5–9: «*Pervenimus igitur de calcaria, quod dici solet, in carbonarium, a Marcione ad Apellen, qui posteaquam a disciplina Marcionis in mulierem carne lapsus, dehinc in virginem Philumenen spiritu eversus est, solidum Christi corpus sed sine nativitate suscepit ab ea praedicare*»; vgl. auch Adv. Marc. III,11,2 ed. Kroymann S. 522,15–20.

Tertullian offensichtlich besonders abscheuliche Gedanken von prä-existenten Seelen, die für Philumene bereits in ihrem unkörperlichen Zustand geschlechtlich ausdifferenziert waren.¹¹ Mit diesen diabolischen Einflüsterungen zog sie nach Auffassung von Tertullian den Apelles von Marcion und seinen Anschauungen weg und verleitete ihn dazu, eine neue, ganz andere und vom Marcionitismus deutlich unterschiedene Irrlehre zu vertreten.

Noch etwas genauer über das Wirken der Prophetin Philumene berichtet das bei Augustin erhaltene, wahrscheinlich aus Tertullians Streitschrift gegen die Apellejer stammende Fragment,¹² das sich vermutlich einmal mit den von Apelles aufgezeichneten Phaneroseis der Philumene auseinandersetzt hat.¹³ Demnach besaß Philumene eine göttliche Inspiration, mittels derer sie in der Lage war, besonders dem Apelles die Zukunft vorherzusagen, seine Träume zu deuten und ihm zu weissagen.¹⁴ Philumene hatte außerdem häufiger Visionen, in denen ihr stets ein Knabe erschien, der sich ihr einmal als Christus¹⁵ und ein anderes mal als der Apostel Paulus zu erkennen gab und den sie daraufhin gezielt befragen konnte, um ihren Anhängern die Antworten mitzuteilen.¹⁶ Ihre Rolle beschränkte sich ganz offensichtlich darauf, die Botschaften, die sie von den für die Apellejer maßgeblichen Autoritäten Christus und Paulus empfing, an die Gläubigen

¹¹ Tert. De anim. 36,3 ed. Waszink S. 52,21–23: «*quoniam et Apelles, non pictor, sed haereticus, ante corpora constituens animas viriles ac muliebres, sicut a Philumena didicit, utique carnem ut posteriorem ab anima accipere sexum*». Der liberale Theologe von Harnack bemerkt in seinem Marcionbuch S. 190 A. 3 zu dieser Stelle: «Es verdient besondere Beachtung, daß sich die Prophetin mit dem sexuellen Problem beschäftigt und die Differenzierung nicht in dem Leiblichen (das paßt sich also nur an), sondern in der seelischen Anlage gefunden hat. Sie muß also auf ihr Geschlecht einiges gehalten haben».

¹² Vgl. dazu Harnack: Marcion S. 408*f. und ders.: Neue und unbeachtete Quellen S. 98ff.; Mahé: Le traité perdu S. 12 und Junod: Les attitudes d'Apelles S. 115 A. 14. Dagegen sieht Jensen: Gottes selbstbewußte Töchter S. 377 in dem Stück, das nach Kapitel 24 eingefügt ist, lediglich «seltsame Visionen und Wunder [. . .], die mit der historischen Philumene nichts zu tun haben dürften».

¹³ Vgl. auch Mahé SC 217 S. 343f.

¹⁴ Augustin De haer. 24 ed. Vander Plaetse/Beukers S. 301. Statt *somnia*, wie in PL 42, steht hier jedoch *omnia*.

¹⁵ Das Phänomen, daß Christus in Gestalt eines Kindes erscheint, begegnet nicht einmal selten, vgl. auch Aland: Die Stellung der Kinder S. 215 A. 28; Arnold-Döben: Die Bildersprache der Gnosis S. 116ff. sowie Marksches: Valentinus Gnosticus? S. 207ff.

¹⁶ Augustin De haer. 24 ed. Vander Plaetse/Beukers S. 301: «. . . *phantasmate eidem Philumena pueri habitu se demonstrante, qui puer apparens Christum si aliquando, aliquando esse assereret Paulum, a quo phantasmate sciscitans ea soleret respondere quae se audientibus diceret*», vgl. dazu auch Hort: Apelles S. 127 und Harnack: Marcion S. 178.

weiterzuleiten sowie umgekehrt deren Anliegen gegenüber Christus und Paulus vorzubringen.¹⁷ Daneben berichtet die Quelle davon, daß Philumene eine Anzahl von Wundern tat.¹⁸ Als das bemerkenswerteste Wunder erschien dem Autor, daß sie sich ausschließlich von einem großen Brot ernährte, das sie in eine Flasche mit einem sehr engen Flaschenhals einführte und anschließend nur mit den Fingerspitzen wieder hervorholte.¹⁹ Mit dieser Speise habe Philumene sich ihr ganzes Leben lang begnügt. Hier könnte man einen Hinweis auf die strenge Askese finden, die die Apellejer, die das vom bösen Feuerengel erschaffene menschliche Fleisch als Gefängnis für die Seele verachteten,²⁰ sicherlich eingehalten haben. Vermutlich haben noch eine ganze Reihe weiterer Wundererzählungen, Visionen und anderer Berichte über geistgewirkte Offenbarungen der Prophetin Philumene in dem Buch der Phaneroseis gestanden, welches von den Apellejern als Ergänzung zu Evangelien und Apostolos²¹ gelesen wurde und bei ihnen großes Ansehen genoß.²² Ob es allerdings auch gottesdienstliche Lesungen der Phaneroseis gegeben hat, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit sagen.²³

2.7.2 *Verfiel Apelles unter dem Einfluß der Philumene dem Mystizismus?*

Die in den Quellen oft beschriebene Verbindung zwischen dem christlichen Lehrer Apelles und der Prophetin Philumene ist in der älteren

¹⁷ Daß Christus und Paulus maßgebliche Autoritäten für die Apellejer waren, ist bezeichnend, vgl. auch Harnack: Marcion S. 178 A. 2.

¹⁸ Vgl. aber auch Tert. De praescr. VI,6 ed. Refoulé S. 191,17–20. Dort war von Zeichen und Zauberwerken/Blendwerken der Philumene die Rede gewesen, mit denen sie Apelles dazu verleitet hatte, eine ganz neue Irrlehre einzuführen.

¹⁹ Augustin De haer. 24 ed. Vander Plaetse/Beukers S. 301: «*Non nulla quoque illam miracula operari solitam, inter quae illud praecipuum, quod in angustissimi oris extremis digitulis levare soleat illaesum, equi solo quasi divinitus sibi cibo dato fuisset contentum*». Hier mit Liechtenhan: Die Offenbarung S. 40 zu vermuten, daß dieses Wunder einen sakramentalen Charakter besaß, erscheint mir allzu spekulativ.

²⁰ Vgl. Tert. De carn. 8,2 ed. Mahé S. 248,5–10 und Tert. De resurr. 5,2 ed. Borleffs S. 926,7–10.

²¹ An beidem hat Apelles in der Tradition Marcions weitergearbeitet, so Rufin De adult. libr. Orig. 7 ed. Simonetti S. 12,38–42.

²² Ps. Tert. Adv. omnes haereses 6,6 ed. Kroymann S. 1409,3–6: «*Habet praeterea privatas, sed extraordinarias lectiones suas, quas appellant phanerosis, Philumenes cuiusdam puellae, quam quasi prophetissam sequitur*», dazu Harnack: Marcion S. 178 A. 1: «Nach Pseudotertullian, der sicher den Tertullian ausgeschrieben hat, scheinen die 'Phaneroiseis' kanonisches Ansehen in der Sekte genossen zu haben».

²³ Das behauptet Liechtenhan: Die Offenbarung S. 39 mit Bezug auf Ps. Tert. Adv. omnes haereses 6,6 ed. Kroymann S. 1409,3–6.

Literatur vielfach psychologisierend als eine Form der Resignation des greisen Apelles²⁴ verstanden worden. Im hohen Alter habe Apelles nicht länger die Energie besessen, Dialektik zu betreiben und sei deshalb zu der Ansicht gelangt, ein jeder solle bei dem Glauben bleiben, den er einmal angenommen habe.²⁵ Vollkommen desillusioniert habe sich Apelles von der Ratio verabschiedet und nunmehr erklärt, es reiche aus, an den Gekreuzigten zu glauben und Gutes zu tun.²⁶ Für diesen Wechsel in der Theologie des Apelles sei niemand anders als die Prophetin Philumene verantwortlich zu machen, die den inzwischen alt gewordenen Apelles in ihren Bann gezogen habe,²⁷ nachdem er die Hoffnung auf die Macht des Denkens und die Kunst der Dialektik verloren habe.²⁸ Der einst so scharfsinnige Denker Apelles sei im Alter zunehmend müde geworden²⁹ und einer ihm bis dahin unbekannten und ihn gerade deswegen so faszinierenden Welt der Gefühle und des Mystizismus verfallen, die ihm durch die Prophetin Philumene eröffnet wurde.³⁰ Unter Philumenes Einfluß habe Apelles seine Vergangenheit zwar nicht verleugnet oder sich der Großkirche angenähert, jedoch den Glauben an das spekulative Denken und die Dialektik aufgegeben.³¹

Auch wenn diese Interpretation ein lebendiges Portrait eines sympathischen alten Mannes zu zeichnen versteht, der am Ende seines langen Lebens alles wissenschaftliche Denken fahren ließ und sich nun ganz der Innerlichkeit zuwandte, die überlieferten Quellen berichten nichts über einen Umschwung in der Theologie des Apelles, der mit der Prophetin Philumene in Zusammenhang stünde. Es muß also andere Gründe dafür geben, weshalb Apelles auf die Offenbarungen der Prophetin Philumene vertraute, als daß er im fortgeschrittenen

²⁴ Rhodon bei Euseb h.e. V,13,2 ed. Schwartz S. 454,23f.

²⁵ Rhodon bei Euseb h.e. V,13,5 ed. Schwartz S. 456,12f. und dazu Harnack: Marcion S. 187: «Also ist es der greise Apelles, der das, was er selbst früher als eine Sache des Wissens beurteilt hat, nunmehr für eine subjektive, außerhalb der Erkenntnis liegende Bestimmtheit erklärte, von der der Heilsglaube ganz unabhängig ist. Solch eine Wandlung kann sich nicht ohne Resignation vollzogen haben».

²⁶ So de Faye: Gnostiques et gnosticisme S. 187.

²⁷ de Faye: Gnostiques et gnosticisme S. 187. Auch Harnack: Marcion S. 178 fragt, was den hochgebildeten Apelles an der Prophetin Philumene gefesselt haben könnte.

²⁸ So de Faye: Gnostiques et gnosticisme S. 188.

²⁹ Labriolle: Apelle S. 929: «... vers la fin de sa vie, Apelle, fatigué de spéculation, ait incliné vers le mysticisme».

³⁰ de Faye: Gnostiques et gnosticisme S. 187f.

³¹ de Faye: Gnostiques et gnosticisme S. 188.

Alter die unzulänglichen Möglichkeiten intellektueller Erkenntnis eingesehen hätte.

2.7.3 *Die Geisterweise der Philumene und das Problem der Beurteilung von prophetischer Offenbarung am Ende des zweiten Jahrhunderts*

Daß Apelles einen derart großen Wert auf das Wirken des Geistes in der Prophetie gelegt hat, ist insofern auffällig, als gerade in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts um das Problem der Beurteilung von Offenbarung und christlicher Prophetie ein heftiger Konflikt entbrannte. Die Zeit der Apostel, die den Geist direkt empfangen und in seinem Namen Wunder taten, böse Geister austrieben, Visionen hatten, predigten und die Schrift auslegten, war zwar längst vorbei, doch die Christen des zweiten Jahrhunderts betonten noch immer, im Besitz eben dieses Geistes zu sein und durch ihn zu handeln.³² Der Apologet Justin stellte fest, daß die Gabe der Prophetie bei der Gemeinde bis zur jetzigen Zeit vorhanden sei³³ und Irenaeus verteidigte die Bedeutung geistgewirkter Prophetie für die Gemeinde mit großer Vehemenz.³⁴ Trotz genereller Hochschätzung geriet die prophetische Offenbarung in den großkirchlichen Gemeinden jedoch zunehmend in die Defensive.³⁵ Im Zuge der fortschreitenden Institutionalisierung der Kirche und besonders mit der Durchsetzung des monarchischen Episkopats blieb immer weniger Raum für die Verkündigung eines Propheten, der sich zudem nur sehr schwer in das strukturelle Gefüge der sich in dieser Zeit verstärkt ausbildenden Ämter und Dienste integrieren ließ.³⁶ Je deutlicher sich ein System von normativen apostolischen Traditionen und von hierarchisch gegliederten

³² Vgl. dazu besonders J.R. McRay: *Charismata in the Second Century*, in: *Studia Patristica Vol. XII Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1971*, ed. by E.A. Livingstone, Berlin 1975, S. 231–237, der auch auf die Situation zu Beginn des zweiten Jahrhunderts eingeht.

³³ Justin Dial. 82,1 ed. Goodspeed S. 194. Diesen Abschnitt zitiert auch Euseb in seiner Kirchengeschichte h.e. IV,18,8 ed. Schwartz S. 366,9f.

³⁴ Iren. Epid. 99 ed. Brox S. 96f.; Adv. Haer. III,11,9 Fr. gr. 11,238–248 Rousseau und Adv. Haer. V,6,1 Fr. gr. 7,13–15 Rousseau und dazu C.M. Robeck: *Irenaeus and «Prophetic Gifts»*, in: P. Elbert (ed.): *Essays on Apostolic Themes. Studies in Honor of Howard M. Ervin*, Peabody 1985, S. 109–111.

³⁵ Vgl. dazu v. Campenhausen: *Kirchliches Amt* S. 195ff. und May: *Apelles* S. 8f.

³⁶ Vgl. dazu J.C. Ash: *The Decline of Ecstatic Prophecy in the Early Church*, in: *ThSt* 37 (1976), S. 227–252, der darauf hinweist, daß das monarchische Bischofsamt die Prophetie im zweiten Jahrhundert langsam aber sicher verdrängte und schließ-

Ämtern herausbildete,³⁷ desto klarer wurde, daß sich auch die prophetische Offenbarung in diesen Rahmen einfügen und an den Normen des Glaubens messen lassen mußte.³⁸ Vom Geist gewirktes prophetisches Reden und Handeln wurde nun immer stärker danach beurteilt, ob es formal und inhaltlich mit den Traditionen und Normen der sich entwickelnden Kirche übereinstimmte. Daß dieser Prozeß zur Zeit des Apelles bereits in vollem Gange war, zeigte sich, als die ekstatische Prophetie noch einmal auflebte³⁹ und sich als sogenannte «neue Prophetie»,⁴⁰ von ihren Gegnern nach ihrem Gründer Montanus als Montanismus bezeichnet,⁴¹ von Phrygien her über das Reich ausbreitete. Gemeinsam mit den beiden Prophetinnen Priscilla und Maxilla verstand sich Montanus als das Sprachrohr des Heiligen Geistes,⁴²

lich in sich aufnahm. Ähnlich auch Aune: *Prophecy in Early Christianity* S. 195ff., der feststellt, daß der Prophet im zweiten Jahrhundert mehr und mehr zu einer gefährdeten Spezies wurde.

³⁷ Die spätestens im zweiten Jahrhundert einsetzende Institutionalisierung der frühen Kirche ist in der älteren Forschung häufig mit dem Stichwort «Frühkatholizismus» charakterisiert und damit als Abfall von dem ursprünglichen Christentum gewertet worden. Gegen diese Sicht ist jedoch zu Recht eingewandt worden, daß sich die noch junge Glaubensbewegung nach außen und nach innen organisieren mußte, um nicht unterzugehen. Die Ausbildung einer Struktur von Ämtern und unaufgebbaren Traditionen war demnach für das Überleben unverzichtbar, vgl. auch J.G. Gager: *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity*, Prentice-Hall Studies in Religion Series, Englewood Cliffs, N.J. 1975, S. 66ff.

³⁸ Vgl. dazu besonders C.M. Robeck: *Canon, Regulae Fidei, and Continuing Revelation in the Early Church*, in: J.E. Bradley/R.A. Muller (edd.): *Church, Word, and Spirit. Historical and Theological Essays in Honor of Geoffrey W. Bromily*, Grand Rapids 1987, S. 65–91.

³⁹ Nach den Angaben bei Euseb um das Jahr 170 herum, vgl. zur Streitfrage, ob die montanistische Prophetie nicht schon in den 50iger Jahren des zweiten Jahrhunderts entstand, auch T.D. Barnes: *The Chronology of Montanism*, in: *JThS* 21 (1970), S. 403–408.

⁴⁰ Der von Euseb h.e. V,16,4 ed. Schwartz S. 460,14–17 und V,19,2 ed. Schwartz S. 478,26 zitierte Antimontanist überliefert diese Selbstbezeichnung.

⁴¹ Vgl. zum Montanismus besonders P. de Labriolle: *Les sources de l'Histoire du Montanisme: textes grecs, latins, syriaques*, CF 24, Paris 1913; W. Schepeleyn: *Der Montanismus und die phrygischen Kulte. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Tübingen 1929; H. Kraft: *Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus*, in: *ThZ* 11 (1955), S. 249–271; K. Aland: *Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie*, in: ders.: *Kirchengeschichtliche Entwürfe. Alte Kirche, Reformation und Luthertum, Pietismus und Erweckungsbewegung*, Gütersloh 1960, S. 105–148; F. Blanchetière: *Le Montanisme originel*, in: *RevSR* 52 (1978), S. 118–134 und 53 (1979), S. 1–22; A. Strobel: *Das heilige Land der Montanisten*, Berlin 1980; W.H.C. Frend: *Montanism: Research and Problems*, in: *RSLR* 20 (1984), S. 521–537 und C. Trevett: *Montanism. Gender, authority and the New Prophecy*, Cambridge 1996.

⁴² Vgl. den Antimontanisten bei Euseb h.e. V,16,17 ed. Schwartz S. 466,19.

in dessen Namen die Prophetinnen und er das nahe bevorstehende Weltende verkündigten, zu einem ethischen Rigorismus und zur Erduldung des Martyriums aufriefen.⁴³ Der Geist ergriff dabei direkt von ihnen Besitz und ließ sich in Orakeln vernehmen,⁴⁴ von denen jedoch nur einige wenige aufgezeichnet und uns bis heute überliefert worden sind.⁴⁵ Der Geist sprach nicht nur durch Maximilla, Priscilla und Montanus hindurch,⁴⁶ sondern teilte sich ihnen auch in Visionen und Erscheinungen mit,⁴⁷ so daß die Prophetin Priscilla davon berichten konnte, ihr habe sich Christus in der Gestalt einer Frau mit glänzenden Gewändern genähert, um ihr den Platz zu offenbaren, an dem das Jerusalem der Endzeit vom Himmel herabkommen werde.⁴⁸ Die montanistische Bewegung, die rasch eine große Zahl von Anhängern fand,⁴⁹ beanspruchte also für sich, Offenbarungen und Weisungen direkt von Christus und dem Geist zu empfangen. Für die Zeitgenossen erhob sich an dieser Stelle die Frage, ob sich in dieser neuen Prophetie wirklich derselbe Geist manifestiere, der auch in der Kirche am Werk war. Obwohl inhaltlich zunächst überhaupt nichts Häretisches an dieser Bewegung zu finden war, urteilten viele Vertreter der Großkirche dennoch, daß die neue Prophetie von einem falschen Geist eingegeben sein müsse, weil sie den Überlieferungen und Traditionen der Kirche widerspreche⁵⁰ und diese mit

Besondere Bedeutung besaß für diese Gruppe die johanneische Figur des Parakleten, der zwischen dem auferstandenen und verherrlichten Christus und der Gemeinde vermitteln sollte, vgl. dazu besonders R.E. Heine: *The Role of the Gospel of John in the Montanist Controversy*, in: *SecCen* 6 (1987/88), S. 1–19, der jedoch annimmt, daß sich erst die späteren Montanisten auf den Parakleten berufen haben, dagegen jedoch Trevett: *Montanism* S. 92ff.

⁴³ Frend: *Montanism* S. 523.

⁴⁴ Euseb h.e. V,16,7–10 ed. Schwartz S. 462,7–464,14.

⁴⁵ Vgl. K. Aland: *Bemerkungen zum Montanismus* S. 143ff. zu den als echt anzusehenden montanistischen Orakeln.

⁴⁶ Erst in der späteren Polemik gegen den Montanismus wurde behauptet, Montanus habe sich als inkarnierten Parakleten und Maximilla und Priscilla als seine Prophetinnen verstanden, vgl. dazu auch Schepelern: *Der Montanismus* S. 169.

⁴⁷ Für Priscilla gehörten Visionen sehr deutlich zu den Gaben einer Prophetin, vgl. dazu das 11. Orakel nach Aland: *Bemerkungen zum Montanismus* S. 145 (überliefert bei Tert. *De exhort. chast.* 5,5).

⁴⁸ So im 12. Orakel nach Aland: *Bemerkungen zum Montanismus* S. 145 (überliefert bei Epiph. *Pan.* 49,1,2f.).

⁴⁹ Euseb h.e. V,16,8 ed. Schwartz S. 462,20–22. Montanisten gab es nicht nur in Kleinasien, sondern auch in Gallien (Euseb h.e. V,3,4–4,3 ed. Schwartz S. 432,15.434,14), Rom (Tert. *Adv. Prax.* 1,5 ed. Kroymann/Evans S. 1159,26–32) und Nordafrika, wo sich Tertullian dieser Bewegung anschloß.

⁵⁰ So nach Euseb h.e. V,16,7 ed. Schwartz S. 462,13–15: «... παρὰ τὸ κατὰ

ihren Äußerungen geschmäht habe.⁵¹ Kein Prophet des Alten oder des Neuen Bundes, so die großkirchlichen Bestreiter des Montanismus, habe je in dieser Weise prophezeit,⁵² womit nachgewiesen sei, daß die prophetische Inspiration und Offenbarung der Montanisten nicht vom Geist, sondern nur von Dämonen verursacht sein konnte.⁵³ Die montanistische Prophetie wurde also deshalb als eine Irrlehre abgelehnt, weil sie mit ihrem Verständnis von Offenbarung den überlieferten Traditionen der Kirche zu widersprechen schien. Nicht viel anders erging es vielen gnostischen Christen, die ebenfalls für sich beanspruchten, einen unmittelbaren Zugang zum Geist zu besitzen und vom auferstandenen und verherrlichten Christus mittels Visionen und anderer Formen der Offenbarung direkte Weisungen zu empfangen.⁵⁴ Gerade in gnostischen Kreisen betonte man in immer deutlicherem Kontrast zu den kirchlichen Christen, die die Erscheinung des Auferstandenen auf die vierzig Tage zwischen Auferstehung und Himmelfahrt begrenzen wollten, die kontinuierliche Anwesenheit des Erhöhten⁵⁵ und sein Erscheinen auch gegenüber solchen Personen, die nicht zu den Aposteln gehört und ihn deshalb dem Fleische nach nicht gekannt haben.⁵⁶ Viele valentinianische Gnostiker maßten insbesondere der visionären Schau eine größere Bedeutung bei als der

παράδοσιν καὶ διαδοχὴν ἄνωθεν τῆς ἐκκλησίας ἔθος . . .», vgl. zu der Differenz zwischen Großkirche und montanistischer Bewegung an dieser Stelle auch Kraft: Die altkirchliche Prophetie S. 268.

⁵¹ Euseb h.e. V,16,9 ed. Schwartz S. 464,7f.

⁵² Euseb h.e. V,17,3 ed. Schwartz S. 470,12–17 und Epiph. Pan. 48,3,3ff. ed. Holl/Dummer S. 223,12ff., vgl. dazu auch Campenhausen: Kirchliches Amt S. 208ff.

⁵³ Vgl. z.B. Euseb h.e. V,16,8 ed. Schwartz S. 462,15–17 und dazu Scheepelern: Der Montanismus S. 11 und Campenhausen: Kirchliches Amt S. 205. Im weiteren Verlauf der Auseinandersetzung wurde der Ton zunehmend schärfer und der Bruch mit der Großkirche unumgänglich, vgl. dazu auch Trevett: Montanism S.146ff.

⁵⁴ Vgl. dazu auch: K. Froehlich: Montanism and Gnosis, in: D. Neiman/M. Schatkin (ed.): The Heritage of the Early Church. Essays in Honor of Georges Vasilievich Florovsky, OCA 195, Rom 1973, S. 91–111, der gerade im Hinblick auf das Verständnis von prophetischer Offenbarung Gemeinsamkeiten zwischen den montanistischen Orakeln und der Gnosis entdeckt.

⁵⁵ Besonderer Beliebtheit erfreute sich die auch in den Schriften von Nag-Hammadi häufig verwendete Form der Offenbarungsrede des auferstandenen Christus an seine Jünger, vgl. zu dieser besonderen Gattung auch P. Perkins: The Gnostic Dialogue: The Early Church and the Crisis of Gnosticism, New York 1980. Zum Schriftverständnis der Gnostiker vgl. auch P. Cox Miller: «Words with an Alien Voice»: Gnostics, Scripture and Canon, in: JAAR 57 (1989), S. 459–483.

⁵⁶ Vgl. dazu besonders E. Pagels: Visions, Appearances, and the Apostolic Authority: Gnostic and Orthodox Traditions, in: B. Aland (ed.): Gnosis. FS H. Jonas, Göttingen 1978, S. 415–430.

lediglich irdischen Erkenntnis Christi und schätzten deshalb Paulus, der seine Kenntnis über Christus nur durch eine Vision empfangen hatte,⁵⁷ höher ein als die übrigen Apostel, die, wenn überhaupt, erst sehr zögerlich begriffen hätten.⁵⁸ Für diese gnostischen Christen war entscheidend, daß sich die Offenbarungen des auferstandenen Christus weder zeitlich, noch personell einschränken ließen, sondern sich je und je neu und dann auch wieder anders als die überlieferte Tradition ereignen konnten, wogegen Tertullian heftig polemisierte: «. . . *si aliquid novi adstruxerint, revelationem statim apellant praesumptionem et charisma ingenium*».⁵⁹ Nach gnostischer Überzeugung konnte auch ein Christ des zweiten Jahrhunderts Christus in Form von Visionen schauen und von ihm in einer besonderen Weise belehrt und unterwiesen werden. So erschien nach dem Bericht bei Hippolyt dem Valentin ein neugeborenes Kind, das sich auf seine Frage, als der Logos zu erkennen gab.⁶⁰ Dieser Schilderung zufolge hat Valentin wesentliche Teile seiner Lehre dieser Vision zu verdanken, in der ihm die Person des göttlichen Logos das Wissen offenbarte.⁶¹ Wohl aus diesem Grund wurde den Valentinianern vorgeworfen, sich ihr System zurechtzuträumen,⁶² ein System, das sich nach Überzeugung kirchlicher Christen in allem gegen die geoffenbarte Wahrheit richtete.⁶³ Den Anhängern Valentins, den Montanisten und einer Reihe anderer Christen galt also die apostolische Tradition und die überkommenen Überlieferungen nicht als alleiniger Maßstab, um die Äußerungen des Geistes

⁵⁷ Iren. Adv. Haer. III,13,1 Fr. gr. 22,1f. Rousseau: «Τοὺς δὲ λέγοντας μόνον Παῦλον τὴν ἀλήθειαν ἐγνωκέναι, ᾧ κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη τὸ μυστήριον», vgl. auch Iren. Adv. Haer. I,13,2 Fr. gr. 10,95–102 Rousseau zu Marcus und I,25,2 Fr. gr. 15,18–24 Rousseau zu Karpocrates und seinen Schülern.

⁵⁸ Iren. Adv. Haer. III,12,7 Fr. gr. 19,276–279 Rousseau. Petrus und auch die anderen Apostel waren demnach gegenüber dem durch eine Vision belehrten Paulus unvollkommen und bedurften einer zusätzlichen Unterweisung.

⁵⁹ Tert. Adv. Val. 4,4 ed. Kroymann S. 756,17–19.

⁶⁰ Hipp. Ref. VI,42,2 ed. Marcovich S. 259,11–13, vgl. auch Marksches: Valentinus Gnosticus? S. 207ff.

⁶¹ Hipp. Ref. VI,42,2 ed. Marcovich S. 259,11–13, vgl. auch den valentinianischen Psalm bei Hipp. Ref. VI,37,6ff. ed. Marcovich S. 252,26ff., der ebenfalls in der Form eines Visionsberichtes abgefaßt ist, dazu auch Marksches: Valentinus Gnosticus? S. 218ff., und den Bericht über den Gnostiker Marcus, dem eine Frau erschien, die sich als die Tetrade zu erkennen gab und ihm offenbarte, was vor ihm weder Göttern noch Menschen enthüllt worden ist, Iren. Adv. Haer. I,14,1 Fr. gr. 10,133–138 Rousseau.

⁶² Iren. Adv. Haer. I,9,3 Fr. gr. 1,1046–1048 Rousseau. Zu dem häufig gegen die Gnostiker erhobenen Vorwurf, daß ihre Visionen nichts anderes als Träume seien, vgl. auch Koschorke: Die Polemik der Gnostiker S. 50f.

⁶³ Vgl. auch Vallée: A Study in anti-gnostic polemics S. 16f.

zu bewerten, sie sahen sich vielmehr ebenso wie die Apostel in einem unmittelbaren, lebendigen Kommunikationsverhältnis mit dem Auferstandenen.⁶⁴ Damit befanden sie sich jedoch auf einem deutlichen Konfrontationskurs mit der sich in der Großkirche immer klarer abzeichnenden Festlegung auf die von den Aposteln überlieferte Tradition und durch das bischöfliche Amt verbürgte Norme des Glaubens, die auch im Rahmen der Prophetie nur noch das gelten lassen wollte, was mit ihr übereinstimmte oder aber ihr zumindest nicht widersprach.⁶⁵

In den Zusammenhang dieses, in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts mit Macht aufbrechenden Konfliktes um die Beurteilung von prophetischer Offenbarung gehört offenbar auch die Tätigkeit der in vielen Quellen neben Apelles bezeugten Prophetin Philumene.⁶⁶ Ihren Gegnern erschienen jedenfalls die Geisterweise der Philumene als unvereinbar mit der apostolischen Tradition und den Überlieferungen der Großkirche. Schon Rhodon war der Auffassung, daß die prophetischen Offenbarungen der Philumene nur von einem Dämon verursacht sein könnten,⁶⁷ offenbar deshalb, weil Apelles die alttestamentlichen Prophetien im Gegensatz zur Überlieferung als von einem feindlichen Geist inspiriert zurückgewiesen hatte.⁶⁸ Noch klarer als Rhodon machte Tertullian die apostolische Tradition gegen die Apellejer und ihre Prophetin Philumene geltend. Großkirchliche Christen, so argumentierte er,⁶⁹ führten keinesfalls etwas Neues ein und nähmen auch nichts von dem an, was irgendein anderer einmal eingeführt habe. Sie vertrauten vielmehr allein den Aposteln, die selbst wiederum auch nichts Neues eingeführt, sondern die von

⁶⁴ Vgl. dazu auch Pagels: *Visions* S. 427ff.

⁶⁵ Vgl. dazu auch Robeck: *Canon, Regulae Fidei, and Continuing Revelation* S. 91: «One might conclude [...] that those claims to revelation which lack consistency with the canonical norm or the regula fidei as determined by the church should not be accepted; indeed, that they may be viewed as heretical by the church because they undermine the stability of the church».

⁶⁶ Vgl. auch Robeck: *Canon, Regulae Fidei, and Continuing Revelation* S. 71f.

⁶⁷ Rhodon bei Euseb h.e. V,13,2 ed. Schwartz S. 454,25f.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Tert. *De praescr.* VI,3–6 ed. Refoulé S. 191,11–20: «*Nobis vero nihil ex nostro arbitrio inducere licit sed nec eligere quod aliquis de arbitrio suo induxerit. Apostolos Domini habemus auctores qui nec ipsi quicquam ex suo arbitrio quod inducerent elegerunt, sed acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus assignaverunt. Itaque etiamsi angelus de caelis aliter evangelizaret anathema diceretur a nobis. Providerat iam tunc Spiritus sanctus futurum in virgine quadam Philumene angelum seductionis transfigurantem se in angelum lucis, cuius signis et praestigis Apelles inductus novam haeresin induxit*».

Christus empfangene Lehre den Völkern getreulich weitergegeben hätten. Selbst wenn ein Engel vom Himmel ein anderes Evangelium verkündigte, so wäre er, nach Tertullian, verflucht. In dieser Aussage aus dem Galaterbrief zeige sich nämlich das echte Vorherwissen des Geistes,⁷⁰ welcher mit dem Engel niemand anderen als eben Philumene meinte, die mit ihren sogenannten Geisterweisen den Apelles dazu verleitete, eine neue Häresie einzuführen. Die Orakel, Visionen und anderen Manifestationen des Geistes, auf die sich Apelles und mit ihm die Apellejer beriefen, bedeuteten also die Einführung von etwas Neuem, das mit der apostolischen Lehre nicht übereinstimmte und deshalb als eine Häresie gewertet werden müsse. Sowohl Rhodon als auch Tertullian grenzten sich demnach mit den gleichen Begründungen gegenüber dem apellejischen Verständnis von Offenbarung ab, mit denen auch die montanistische und gnostische Prophetie verurteilt und bekämpft wurden. In all diesen Bewegungen fänden sich keine legitimen Bezeugungen des Geistes, weil ihre Offenbarungen nicht mit den von den Aposteln bezeugten Traditionen und Normen in Übereinstimmung zu bringen seien.

Es läßt sich zudem vermuten, daß das apellejische Verständnis von Offenbarung auch in der marcionitischen Kirche keine ungeteilte Zustimmung fand. Denn von der marcionitischen Gründung wissen wir nur, daß in ihr, die als regelrechte Kirche ebenso hierarchisch strukturiert war wie die Großkirche,⁷¹ der von Marcion geschaffene Kanon von Evangelium und Apostolos als die alleinige Offenbarungsquelle und Grundlage des Glaubens angesehen wurde.⁷² Formen prophetischer Offenbarungen hat es hier zwar ebenso gegeben wie im Rahmen der Großkirche, doch haben sie, soweit sich das aus dem wenigen Material noch entnehmen läßt, eine eher untergeordnete Rolle gespielt und gewiß nicht die Bedeutung gehabt, die ihnen die Montanisten oder auch einige Gnostiker eingeräumt haben.⁷³

⁷⁰ Im Unterschied zu der Geistbegabung der Philumene, die für sich beanspruchte, die Zukunft vorhersagen zu können, vgl. Augustin De haer. 24 ed. Vander Plaetse/Beukers S. 301: «... *dicebat inspiratam divinitus ad praenuntianda futura*...».

⁷¹ Tert. Adv. Marc. IV,5,3 ed. Kroymann S. 551,26–4 und dazu Harnack: Marcion S. 143ff.; Blackman: Marcion S. 1ff.; Wilson: Marcion S. 170; Deakle: The Fathers against Marcionitism S. 37ff.

⁷² Über Christus gaben für Marcion offenbar allein das paulinische Evangelium und seine Briefsammlung Auskunft, vgl. auch May: Marcion in Contemporary Views S. 146.

⁷³ Tertullian Adv. Marc. V,8,12–V,9,1 ed. Kroymann S. 688,13–5 weiß zwar von marcionitischen Prophetinnen, wirft dieser Kirche jedoch vor, daß sie sich nicht

Wenn sich Apelles also neben dem marcionitischen Kanon zusätzlich noch auf direkte Geisterweise, die Orakel, Wunder und Visionen der Prophetin Philumene berief,⁷⁴ dann wird deutlich, daß er sich auch in seinem Verständnis von Offenbarung von seinem ehemaligen Lehrer entfernt hat.⁷⁵ Und auf diese vermutlich nicht unerhebliche Differenz zwischen Apelles und der marcionitischen Kirche weist Tertullian hin, wenn er die Prophetin Philumene dafür verantwortlich macht, daß Apelles so ganz anders lehrte als Marcion.⁷⁶ Apelles sei von Philumene abhängig gewesen, als er seine Lehre vom siderischen Leib Christi entwickelt habe,⁷⁷ und allein ihr sei es zu verdanken, daß Apelles von den unkörperlich präexistenten Seelen der Menschen gesprochen habe.⁷⁸ Gerade die Lehrstücke, die sich in aller Deutlichkeit von den Ansichten Marcions unterscheiden, soll Apelles nach Darstellung Tertullians von der Prophetin Philumene übernommen haben,⁷⁹ was an sich kaum glaubhaft erscheint. Tertullian wollte wahrscheinlich in gewohnt polemischer Weise darauf aufmerksam machen, daß die Offenbarungen dieser Prophetin, die für Apelles von so großer Bedeutung waren, einen sehr deutlichen und nicht zu übersehenden Unterschied zwischen Apelles und der Kirche Marcions markierten und legte deshalb auch die inhaltlichen Abweichungen des Apelles von der marcionitischen Lehre der Prophetin Philumene in den Mund.

auf das Wirken des Geistes beriefe, vgl. auch Harnack: Marcion S. 145: «Die Marcionitischen Gemeinden waren also, den Enthusiasmus anbelangend, keine Rivalinnen der Montanistischen».

⁷⁴ Nach allem, was wir wissen, hat Apelles am marcionitischen Kanon festgehalten und auch an ihm weitergearbeitet, vgl. besonders Rufin *De adult. libr. Orig.* 7 ed. Simonetti S. 12,38–42. Die Phaneroeseis traten also ergänzend neben den Kanon Marcions, vgl. auch Ps. Tert. *Adv. omnes haereses* 6,6 ed. Kroymann S. 1409,3–6.

⁷⁵ So auch May: Marcion in *Contemporary Views* S. 150 und etwas ausführlicher in May: Apelles S. 8f.

⁷⁶ Tert. *De praescr.* VI,6 ed. Refoulé S. 191,17–20. Hier behauptet Tertullian, die Zeichen und Wundertaten der Philumene hätten Apelles dazu verführt, eine von Marcion verschiedene Häresie einzuführen.

⁷⁷ Tert. *De carn.* 6,1 ed. Mahé S. 232,5–9. Ähnlich auch Adv. Marc. III, 11,2 ed. Kroymann S. 522,15–20.

⁷⁸ Tert. *De anim.* 36,6 ed. Wazink S. 52,21–23.

⁷⁹ Jensen: Gottes selbstbewußte Töchter S. 381ff. nimmt Tertullian hier beim Wort und macht aus Philumene die Urheberin der apellejischen Theologie.

KAPITEL 2.8

ZUSAMMENFASSUNG: APELLES ALS EIN THEOLOGISCHER UND PHILOSOPHISCHER LEHRER DER MARCIONITISCHEN KIRCHE DES ZWEITEN JAHRHUNDERTS

Aus dem wenigen, was uns von und über Apelles überliefert ist, gewinnt man noch immer den Eindruck, es mit einem gebildeten und philosophisch geschulten Denker zu tun zu haben, dem es nicht allein darum ging, die Ansichten seines ehemaligen Lehrers zu ordnen und an einigen Stellen zu verbessern.¹ Er wollte vermutlich ebenso wenig die verschiedenen theologischen Richtungen seiner Zeit untereinander ausgleichen und selbst eine vermittelnde Rolle zwischen den streitenden Parteien einnehmen.² Sein Bestreben war es vielmehr, das marcionitische Christentum im Sinne einer dem Denken angemessenen und den philosophischen Schullehren seiner Zeit durchaus ebenbürtigen Anschauung über die seinen Zeitgenossen wesentlich erscheinenden Themen: Gott, Welt und Mensch darzustellen. Damit gehört er in die Reihe der Christen, die im zweiten Jahrhundert sehr gezielt Schulen bildeten, sich selbst, wie beispielsweise der christliche Lehrer Justin, als philosophische Denker verstanden und daraus den Anspruch ableiteten, von ihrer Umwelt auch als solche wahrgenommen und anerkannt zu werden. Parallel und in Konkurrenz zu den übrigen Schulen in jener Zeit³ gab es also mit der Schule des Apelles auch im Rahmen der marcionitischen Kirche die Neigung, die eigene Glaubensauffassung als eine philosophisch geprägte Lehre zu formulieren,⁴ die über die zentralen philosophisch-theologischen Fragestellungen Auskunft geben konnte und dabei den Vergleich mit anderen Lehrmeinungen nicht zu scheuen brauchte.

¹ de Faye: *Gnostiques et gnosticisme* S. 183 sah in Apelles zuallererst den treuen Adepten Marcions, der nicht darauf aus war, etwas Eigenes zu entwickeln, sondern sich damit zufriedengab, die Lehre Marcions zu konsolidieren.

² Das vermutet H. Langerbeck: *Zur Auseinandersetzung* S. 167–179, hier S. 178f. im Hinblick auf Tatian und Apelles.

³ Vgl. auch Poudéron: *Réflexions sur la formation* S. 268, der jedoch nur auf die Konkurrenz mit den gnostischen Schulen zu sprechen kommt.

⁴ Auch Harnack: *Marcion* S. 178 nennt Apelles hochgebildet.

Entscheidender Dreh- und Angelpunkt des apellejischen Denkens war ganz offensichtlich seine philosophisch-theologische Lehre vom Wesen Gottes. Wie jeder einigermaßen Gebildete in jener Zeit nahm auch er an, daß es nur einen, in sich einheitlichen und schlechthin transzendenten Gott als den Urgrund allen Seins geben könne, weswegen er heftig gegen die marcionitische Lehre von dem minderwertigen Schöpfergott protestierte und sie als denkerisch unzureichend ablehnte.⁵ Mit dieser Vorstellung von Gott ging er nun auch an die biblischen Erzählungen der Genesis heran und konstatierte auf rationalem Wege, mit Hilfe des in der zeitgenössischen Dialektik beheimateten Verfahrens der Syllogistik, nicht nur, daß diese Berichte schon aus sich heraus unstimmig und unlogisch seien, sondern darüber hinaus auch überhaupt nichts Wahres und Zuverlässiges über den einen guten Gott mitzuteilen hätten. Ihm ging es weder darum, mit Marcion den Kontrast zwischen dem in den Schriften des Alten Testaments bezeugten Schöpfergott und dem vollkommen guten Gott des Evangeliums herauszuarbeiten, noch mit den großkirchlichen Christen die Kontinuität zwischen Gottes Wirken in Schöpfung und Erlösung aufzuzeigen. Vielmehr ließen sich sein philosophisches Gottesbild und das, was die mosaischen Erzählungen vom Paradies und der Arche über Gott zu sagen hatten, nicht mehr zur Deckung bringen, so daß er zu dem Schluß kam, daß diese Schriften nichts weiter als eine Sammlung von Lügen und eines Gottes unwürdige Fabeln seien und sich folglich auch nicht auf irgendeinen Gott, und sei es auf den lediglich gerechten Schöpfer Marcions,⁶ beziehen könnten. Für Apelles, der die alttestamentlichen Schriften mit den ihm zu Gebote stehenden philosophischen Mitteln untersuchte, war hinreichend deutlich, daß aus diesem Machwerk kein Aufschluß über den einen transzendenten und guten Gott, an den die Christen glaubten, zu gewinnen war. Zur Erkenntnis Gottes konnten nach Ansicht von Apelles weder die vorfindliche Welt etwas beitragen, deren gegenwärtiger Zustand sich unmöglich auf das Wirken dieses guten und weltenthobenen Gottes zurückführen ließ, noch die angeblich von

⁵ Darauf daß er im Unterschied zu Marcion nur ein einziges Prinzip anerkennen wollte, hatte Apelles offenbar großen Wert gelegt, vgl. Harnack: Marcion S. 188: «... so erschien die Statuierung zweier Prinzipien logisch nicht haltbar», und May: Apelles S. 14.

⁶ Vgl. besonders den apellejischen Syllogismus Nr. 5 bei Ambrosius De Paradiso 6,31 ed. Schenkl S. 287,23–288,4.

Gott stammenden Erzählungen des Alten Testaments.⁷ Gut platonisch und für den Gebildeten unmittelbar nachvollziehbar weigerte sich Apelles, den schlechthin transzendenten Gott zum Gegenstand der rationalen Erkenntnis zu machen. Er hat vermutlich darauf verwiesen, daß er sich der Existenz Gottes im Sinne einer vorrationalen Erkenntnis bewußt geworden sei und Gott daraufhin als das letztlich nicht mehr zu hinterfragende Axiom seines Denkens angenommen habe. Damit hätte er dann versucht zu verdeutlichen, daß er den einen unerfindlichen Gott als den Ursprung allen Seins gleichwohl denken konnte, ohne ihn deshalb in der Welt oder in den Bezeugungen des Alten Testaments finden zu müssen.⁸

Anders als Marcion stand Apelles mit der Annahme nur eines einzigen Prinzips jedoch vor dem Problem, erklären zu müssen, auf welche Weise die Welt und der Mensch von dem gänzlich guten Gott abhängen und auf ihn bezogen sind. Er löste diese Schwierigkeit, indem er einen unter dem einen Gott stehenden Weltschöpferengel annahm, der mit seinem Werk die noetische Wirklichkeit abbilden und Gott verherrlichen wollte. Da die Quellen über das Verhältnis zwischen Gott und Schöpfer nur sehr wenig sagen, ist nicht ganz klar, ob der Schöpfer von seinem Wesen her nicht dazu in der Lage war, die transzendente Welt im sichtbaren Bereich abzubilden oder ob er sich durch seine Tat zu weit von seinem Ursprung entfernte. Zumindest scheint Apelles gemeint zu haben, daß es angesichts der Schöpfung zu einer derart großen Differenz zwischen der oberen Welt und dem Schöpfer kam, daß letzterer, ähnlich dem verlorenen Schaf in der valentinianischen Interpretation, erneut mit Gott versöhnt werden mußte. Im Unterschied zum Schöpferengel führte der ebenfalls aus dem oberen Bereich stammende Feuerengel einen endgültigen und nicht mehr zu heilenden Bruch mit der göttlichen Welt herbei. Er wurde dadurch zum teuflischen Urheber der schlechten menschlichen Körperlichkeit und gleichzeitig von Apelles mit dem jüdischen Gott des Alten Testaments identifiziert. In dieser Schöpfungslehre des Apelles sah Harnack eine «. . . interessante Verbindung des

⁷ Vgl. auch Harnack: Marcion S. 183: «Damit wird jede Erkenntnis Gottes aus der Welt abgelehnt, aber dazu noch ausdrücklich hervorgehoben, daß eine solche Erkenntnis auch nicht aus dem AT zu holen sei . . .».

⁸ Darum dürfte es Apelles in dem Gespräch mit seinem großkirchlichen Widersacher Rhodon gegangen sein, vgl. Rhodon bei Euseb h.e. V,13,5–7 ed. Schwartz S. 456,11–458,4.

Marcionitismus mit dem Gnostizismus auf Kosten des ersteren».⁹ Sie erschien ihm geradezu als eine «... Korrektur des Marcionitismus durch eine mit der valentinianischen verwandte Spekulation».¹⁰ Doch läßt sich diese These nur dann vertreten, wenn man wie Harnack der Auffassung ist, daß Marcions Theologie gänzlich frei von gnostischen Einflüssen war. In den letzten Jahrzehnten ist jedoch zunehmend deutlich geworden, wie schematisch sich in Harnacks Marcioninterpretation paulinische Bibeltheologie und Gnosis gegenüberstehen.¹¹ Bilden Marcionitismus und Gnosis nicht länger zwei extreme Positionen, dann vermag auch die Hypothese von der «Gnostisierung» des Marcionitismus in der Theologie des Apelles nicht länger zu überzeugen.¹² Wichtiger als zu entscheiden, ob Apelles nun eher ein Gnostiker oder nicht doch eher ein Marcionit gewesen ist,¹³ scheint es danach zu fragen, ob es hinsichtlich des göttlichen Verhältnisses zur Welt, wie es in der apellejischen Schöpfungslehre zum Ausdruck kommt, und dem gnostischen Denken Berührungspunkte gibt. In erster Linie wird man wohl auf Gemeinsamkeiten mit valentinianischen Christen verweisen müssen, die wie Apelles von der Monarchie des einen, ungewordenen und ganz und gar guten, transzendenten Gottes¹⁴ ausgingen und aufzeigen wollten, wie aus diesem einen ein-

⁹ Harnack: Marcion S. 194. In neuerer Zeit ist diese These besonders von Hoffman: On the Restitution S. 162ff. mit Nachdruck vertreten worden.

¹⁰ Harnack: Marcion S. 195. Die Lehre des Apelles war zwar in seinen Augen «... umsichtiger und 'verständiger' als die Lehre Marcions, aber in dem Maße, als sie das ist, ist sie schwächer und matter».

¹¹ Vgl. besonders U. Bianchi: Marcion, théologien biblique ou docteur gnostique?, in: VigChr 21 (1967), S. 141–149; der bereits zitierte Aufsatz von B. Aland: Marcion. Versuch einer neuen Interpretation, in: ZThK 70 (1973), S. 420–447; Rudolph: Die Gnosis S. 334f.; E. Mühlenberg: Marcion's Jealous God, in: *Disciplina Nostra, Essays in Memory of Robert F. Evans*, Patristic Monograph Series 6, Philadelphia 1979, S. 93–113; D.L. Balás: Marcion Revisited: A «Post-Harnack» Perspective, in: W.E. March (ed.): *Texts and Testaments. Critical Essays on the Bible and the Church Fathers*, San Antonio 1980, S. 95–108, hier S. 98; Aland: Marcion/Marcioniten S. 98.

¹² So auch May: Apelles S. 13.

¹³ Vgl. auch May: Apelles S. 13f.: «Aber im Grunde ist es eine bloße Definitions-sache, ob und wie man Markion und Apelles in das Spektrum des Gnostizismus einordnet; es kommt darauf an, wie eng oder weit man den Begriff des Gnostizismus faßt».

¹⁴ So verstand der Valentinianer Ptolemäus in dezidiert philosophischer Begrifflichkeit Gott als den einen ungewordenen Vater, der von ganz und gar guter und vollkommener Natur sei, vgl. dazu auch W.A. Löhr: La doctrine de Dieu dans la lettre à Flora de Ptolémée, in: RHPH 75 (1995), S. 177–191.

zigen Prinzip alles andere, auch das Vergängliche und am Ende sogar das Schlechte hervorgegangen ist,¹⁵ ohne daß Gott aus seiner Transzendenz herausträte uns selbst schöpferisch tätig werden mußte. Doch bereits an dieser Stelle hört die Strukturähnlichkeit auf, denn die Quellen lassen offen, ob das Gott nicht Entsprechende und von seinem Wesen her von Gott Unterschiedene durch eine Art von Fall aus der ursprünglichen Einheit Wirklichkeit geworden ist.¹⁶

Man kann lediglich vermuten, daß es Apelles mit seiner Schöpfungslehre darum ging, den schlechthin transzendenten Gott und das eine Prinzip als Urgrund allen Seins in ein strukturiertes und in sich schlüssiges Verhältnis zur sichtbaren Wirklichkeit zu setzen. Die Annahme eines aus Gott hervorgegangenen weltschaffenden Engels, der sich bei seiner Schöpfung die göttliche Welt zum Vorbild nahm, um sie abzubilden, gestattete es ihm nicht nur, ähnlich wie das bei dem Platoniker Numenius der Fall war, den weltenthobenen Gott als an der Weltentstehung unbeteiligt zu denken, sondern zugleich auch darauf aufmerksam zu machen, daß es dennoch eine, wenn auch bloß vermittelte Beziehung zwischen Gott und der Welt gibt. Mit der Vorstellung, daß der Schöpfer, der sich mit seinem Werk von der oberen Welt entfernt hatte, seine Tat bereute und etwas von diesem positiv verstandenen Gefühl in den Kosmos mischte, konnte er offenbar deutlich machen, daß der Welt etwas mitgegeben ist, das ihr den Abstand zur oberen Welt schmerzlich bewußt machen konnte. Apelles zeichnetes also ein sehr viel differenzierteres Bild von der Welt als noch sein Lehrer Marcion.¹⁷ Diese Auffassung von der Entstehung der Welt erlaubte es einem gebildeten Zeitgenossen zu begreifen, daß die sichtbare Wirklichkeit, in der *malitia* und *confusio* vorherrschen,¹⁸ dennoch nicht getrennt vom guten und transzendenten Gott, sondern auf ihn bezogen und von ihm abhängig gedacht werden konnte.

Ähnliches gilt offenbar auch in Bezug auf die apellejische Lehre vom Menschen. Wie Marcion vertrat vermutlich auch Apelles die Meinung, daß der Mensch durch das Gesetz versklavt und von der

¹⁵ Vgl. Ptol. Ep. ad Flor. 7,8 ed. Quispel S. 70ff.

¹⁶ Vgl. zu diesem Kennzeichen valentinianischen Denkens auch Dillon: *Middle Platonists* S. 386.

¹⁷ Vgl. auch May: Apelles S. 14.

¹⁸ Vgl. den Syllogismus Nr. 10 bei Ambrosius *De Paradiso* 8,41 ed. Schenkl S. 298,1–4.

Erkenntnis des guten Gottes abgehalten wird. Beide waren sich in der Verachtung für die im höchsten Maße widerwärtige und abscheuliche Fleischlichkeit einig,¹⁹ in der Apelles die Quelle aller menschlichen Sünde und Verfehlungen erblickte. Doch im Unterschied zu Marcion²⁰ war Apelles nunmehr in der Lage, mit seiner Lehre von dem ebenfalls aus der oberen Welt stammenden, gefallenem und pervertierten Feuerengel über die Herkunft des Fleisches Auskunft zu geben. Urheber der Körperlichkeit konnte für ihn nur ein Wesen sein, das vollends mit Gott gebrochen und sich selbst wie in manchen gnostischen Systemen selbst zu einem Gott, dem Gott des Gesetzes und des Alten Testaments, erklärt hatte. Charakteristisch für den philosophisch geschulten Apelles scheint es gewesen zu sein, daß er die Vorstellung von dem feurigen Engel primär dazu benutzte, die Befindlichkeit der an sich unkörperlichen und aus dem oberen Bereich stammenden Seelen in der ekelhaften Leiblichkeit zu verdeutlichen. Ihm ging es vermutlich in erster Linie darum, der platonisch-philosophischen Dichotomie zwischen der körperlosen und aus der göttlichen Region herrührenden Seele und dem minderen Körper, der als die Ursache für alles Schlechte im Menschen angesehen wurde, Ausdruck zu verleihen,²¹ ohne dabei den transzendenten Gott für die als schlecht bewertete Leiblichkeit verantwortlich machen zu müssen. Die Figur des böartigen Feuerengels erscheint in einem ganz erheblichen Maße funktional geprägt zu sein und dazu zu dienen, den jenseitigen und vollkommen guten Gott von dem Verdacht zu befreien, er könne für die schlechte Körperlichkeit des Menschen und die Gefangenschaft der in dem überhimmlischen Bereich beheimateten Seele im Leib die Verantwortung tragen.

¹⁹ Mahé SC 216 S. 104 meint, daß Apelles in seiner Geringschätzung der fleischlichen Natur noch über Marcion hinausgegangen sei, doch gewinnt man eher den Eindruck, daß Apelles seine Meinung nur sehr viel logischer und konsequenter entfaltet hat.

²⁰ Auch Harnack: Marcion S. 104 konstatiert, daß es sich von den Denkvoraussetzungen Marcions nicht so recht erklären lasse, warum er das menschliche Fleisch derart widerlich fand, vgl. auch ebd. S. 99: «Die Unklarheit, die hier besteht [s.c. wer neben dem Wertschöpfer für das ekelhafte Fleisch verantwortlich zu machen ist], ist für das 'Mitten im Denken stehenbleiben' Marcions, ja für seine Flucht vor dem philosophischen Denken charakteristisch».

²¹ Vgl. auch Lampe: Die stadtrömischen Christen S. 350f.: «Anders als sein Meister Marcion lehrt Apelles, daß in der unvollkommenen Welt die menschlichen Seelen himmlischen Ursprungs seien und von der *μία ἀρχή* herstammten [. . .]. Hier spiegelt sich platonischer Einfluß. Offenbar versucht Apelles, Marcions Dualismus mit platonischer Philosophie zusammenzudenken».

Mit seiner Lehre konnte Apelles von einem christlich-marcionitischen Standpunkt aus²² auf die von vielen Gebildeten gestellten Fragen nach dem Wesen und der Erkenntnis Gottes, der Prinzipien und der Entstehung von Welt und Mensch antworten und deutlich machen, daß die Welt und der Mensch, die doch beide von Gott als des einzigen Prinzip allen Seins abhängig sind, dennoch in einen Zustand geraten sind, der dringend der Erlösung durch das Kommen Christi bedurfte.

Natürlich konnte diese Erlösung nur den in den Leibern festgehaltenen Seelen, die auf Christus angewiesen waren, nicht aber den abscheulichen und der Sünde verfallenen Leibern gelten. Hier war Apelles um einiges konsequenter und logischer als Marcion, der zwar ebenfalls betonte, daß sich Christus allein den menschlichen Seelen zuwandte, aber nicht recht erklären konnte, weswegen er nicht auch den Leib erlöste, der ja nicht weniger als die Seele ein Werk des minderen Schöpfers war. Für Apelles erschien es unmittelbar verständlich, daß Christus, der Sohn des transzendenten Gottes, auf die Erde kam, dort litt und wirklich starb,²³ um die Seelen der Menschen zu retten und vermutlich auch, um die Schöpfung des ersten Engels von der Herrschaft des feurigen Engels zu befreien. Unter keinen Umständen wollte sich Apelles dem häufig gegenüber Marcion gemachten Vorwurf aussetzen, Christus habe keinen echten Leib gehabt, so daß auch sein Leiden und sein Tod am Kreuz nicht mehr als ein bloßer Schein gewesen sein könne.²⁴ Vielmehr betonte er nachdrücklich, daß man sich den Leib Christi zwar mit Marcion nach Art der Engel vorzustellen habe, daß aber auch diese Form der Leiblichkeit ganz konkret und stofflich gedacht werden könne, ohne zugleich annehmen zu müssen, daß Christus geboren worden sei. Diese marcionitische Abwehr der Inkarnation, die der Verachtung allen Körperlich-Fleischlichen entsprang, kam dem gebildet hellenistischen Denken sehr entgegen und mußte ausgesprochen anziehend gewirkt haben. Der gebildete Platoniker Celsus kritisierte nämlich genau aus diesem Grund das Christentum und fragte sich, warum der göttliche Geist

²² Den er offenbar zu keinem Zeitpunkt aufgegeben hat, auch wenn er vielfach nicht der Ansicht seines ehemaligen Lehrers war und ihm auch ausdrücklich widersprochen hat.

²³ Harnack: Marcion S. 194: «In dem wirklich erlittenen Kreuzestod besteht sein Erlösungswerk».

²⁴ Vgl. dazu auch Harnack: Marcion S. 189.

ausgerechnet in den Leib einer Frau eingehen mußte und warum es nicht denkbar sei, daß Christus einen ganz eigenen Leib gehabt habe, der nicht in diese «verabscheuungswürdige Verunreinigung» gestürzt worden sei.²⁵ Marcion und sein ehemaliger Schüler Apelles sahen das offenbar ganz ähnlich. Doch im Unterschied zu Marcion konnte Apelles nachvollziehbar erklären, woher dieser ungeborene und gegenüber der gewöhnlichen Körperlichkeit besondere Leib des Erlösers stammte, indem er die platonische Vorstellung vom Astralleib der an sich unkörperlichen Seele zu Hilfe nahm und lehrte, daß sich Christus beim Abstieg durch die himmlischen Sphären eine reine, aber dennoch stoffliche Hülle bildete. Diese vermutlich noch von Apelles selbst gefundene und höchst originelle Lösung des Problems²⁶ zeigt einmal mehr, daß Apelles ein großes Interesse daran hatte, mit den Mitteln des philosophisch-platonischen Denkens seinen marcionitisch geprägten Glauben zu durchdringen²⁷ und ihn auch im Unterschied zu Marcion, aber ebenso in ständiger Auseinandersetzung mit den Auffassungen der Großkirche, als eine in sich stimmige Lehre zu präsentieren. Andere Apellejer vertraten die Ansicht, daß Christus seinen ungeborenen Körper erst auf der Erde aus den vier bekannten Elementen gefertigt habe.²⁸ Noch stärker antidoketisch ausgerichtet als die karthagischen Apellejer schrieben sie Christus einen Leib zu, der sich von seiner Substanz nicht von der normalen Leiblichkeit des Menschen unterscheidet, auch wenn sie nach wie vor daran festhielten, daß Christus unmöglich auf dem Wege der Geburt in diese Welt eingetreten sein könne.²⁹

Ganz im Sinne seines Lehrers arbeitete Apelles am marcionitischen

²⁵ So Celsus nach Orig. Contr. Cels. VI,73 ed. Koetschau S. 142,18–22: «εἰ δ' ἐβούλετο πνεῦμα ἐξ ἑαυτοῦ καταπέμψαι, τί ἐδεῖτο εἰς γυναικὸς γαστέρα ἐμπνεῖν; ἐδύνατο γὰρ ἤδη πλάσσειν ἀνθρώπους εἰδῶς καὶ τοῦτο περιπλάσει σῶμα καὶ μὴ τὸ ἴδιον πνεῦμα εἰς τοσοῦτον μίασμα ἐμβαλεῖν».

²⁶ Harnack: Marcion S. 195 A. 3 bezeichnet die apellejische Lehre vom Leib Christi als «vorwitziger als Marcions Doketismus».

²⁷ Vgl. auch May: Apelles S. 17, der die Christologie des Apelles als einen Versuch versteht, die Lehre Marcions mit Hilfe philosophischer Vorstellungen zu interpretieren.

²⁸ Dafür stehen die gegenüber den Nachrichten Tertullians späteren Berichte über die apellejischen Ansichten vom Leib Christi bei Hippolyt, Epiphanius und Filastrius. Pseudotertullian folgt hier dagegen ganz und gar Tertullian.

²⁹ Eine Annäherung an die kirchliche Lehre von der Inkarnation, wie May: Apelles S. 17 vermutet, dürfte diese Auffassung vom Leib Christi wohl nicht gewesen sein, auch wenn sie noch deutlicher als die erste Fassung der Christologie die reale Leiblichkeit des Gottessohnes betont.

Kanon aus Evangelium und Apostolos weiter, um ein zuverlässiges und von falschen Zusätzen befreites Zeugnis über die Wirksamkeit Christi zu erhalten,³⁰ doch ist uns leider keine Probe dieser Arbeit erhalten geblieben, die es uns ermöglichte zu beurteilen, ob Apelles andere Akzente gesetzt hat als Marcion. Für Apelles zählten jedoch nicht allein diese schriftlich fixierten Offenbarungen im Evangelium und den Paulusbriefen. Nach seinem Verständnis tat sich der Geist auch direkt durch die Prophetin Philumene kund, die mittels Visionen mit Christus und Paulus in Verbindung stand. Um die Wertschätzung ihrer Offenbarungen, die Apelles in den Phaneroiseis aufzeichnete, zu begreifen, muß man keinen Umschwung in der Theologie des Apelles annehmen oder vermuten, dieser habe die Vorläufigkeit allen rationalen Redens von Gott eingesehen. Daß Apelles den Offenbarungen einer Prophetin vertraut hat, fügt sich auch ohne derartige Annahmen in den Kontext des zweiten Jahrhunderts, in dem man diese Art der prophetischen Offenbarung immer stärker zurückdrängte, weil sie zunehmend zu einer Gefahr für die sich immer deutlicher abzeichnende Normen- und Traditionsbildung zu werden drohte. Die Großkirche bemühte sich, gegenüber der neuentfachten prophetischen Bewegung des Montanismus³¹ und gegenüber gnostisch-prophetischen Offenbarungen, die ähnlich wie auch die Prophetie der Philumene Wert darauf legten, neue und über die Überlieferungen hinausgehende Weisungen zu empfangen, sämtliche Formen prophetischer Offenbarung sowohl formal als auch inhaltlich an die überlieferten Traditionen und das Amt zu binden und konnte daher auch die Geisterweise der apellejischen Prophetin Philumene nicht gutheißen.³² Vergleichbar mußte es auch in der marcionitischen Kirche zugegangen sein, die ja ebenso strukturiert war wie die Großkirche und in der prophetische Phänomene, soweit wir das wissen, eine eher untergeordnete Rolle spielten. Wenn sich Apelles nun nicht

³⁰ Darauf, daß sich bereits Marcion zeitgenössischer Methoden der Textkritik bedient hat, um zu dem in seinen Augen echten und unverdorbenen Text vom paulinischen Evangelium zu gelangen, hat R.M. Grant: Marcion and the Critical Method, in: P. Richardson/J.C. Hurd (edd.): *From Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare*, Waterloo 1984, S. 207–215 hingewiesen, vgl. auch ders.: *Heresy and Criticism* S. 33ff.

³¹ Vgl. auch Tröger: *Das Christentum im zweiten Jahrhundert* S. 127f.

³² Tertullian verurteilte die Prophetie der Philumene, weil sie etwas Neues und mit der apostolischen Tradition nicht Übereinstimmendes eingeführt habe, vgl. besonders *Tert. De praescr.* VI,3–6 ed. Refoulé S. 191,11–20.

allein auf Evangelium und Apostolos, sondern auch auf die je neuen und darüber hinausgehenden Offenbarungen der Prophetin Philumene berief, dann läßt sich daraus vielleicht ein Hinweis darauf ablesen, daß die Bewertung prophetischer Offenbarung auch im Rahmen der marcionitischen Kirche als Problem erkannt wurde.³³ So sah es zumindest Tertullian, der in gewohnt polemischer Manier die vielfältigen Lehrunterschiede zwischen Marcion und Apelles dadurch erklärte, daß Apelles sich von seinem ehemaligen Lehrer abgewandt und statt dessen andere und deutlich von Marcion verschiedene Ansichten vertreten habe, weil er den Einflüsterungen der Philumene erlegen sei.

Die apellejische Lehre ist demnach weder ausschließlich an Marcion zu messen, noch einfach unter der Oberbezeichnung «Gnosis» zu subsumieren, sondern als ein eigenständiger Beitrag von Seiten des Marcionitismus zu verstehen, das Christentum mit den Mitteln des Verstandes zu durchdringen und im Kontext zeitgenössischen Denkens verständlich zu machen.³⁴ In einer Zeit, in der viele gebildete Christen ihren Glauben im Sinne einer philosophischen Schullehre verstanden, stellte der geschulte Marcionschüler Apelles sein nicht ganz unerhebliches Wissen in den Dienst seines Glaubens und bemühte sich nun darum zu zeigen, daß der christliche Glaube den Anforderungen des Denkens genüge und auf die entscheidenden Fragen nach dem Wesen Gottes, den Prinzipien und ihrer Erkenntnis, dem Werden der Welt und des Menschen sowie nach seiner Erlösung plausible Antworten geben konnte. Seine Umwelt konnte er offenbar von seiner philosophisch-theologischen Lehre überzeugen, denn sie verbreitete sich recht schnell und fand in vielen Städten eine nicht unerhebliche Zahl von Anhängern.³⁵ Vieles von dem, was in

³³ May: Marcion in *Contemporary Views* S. 150 spricht davon, daß es mit der Prophetie der Philumene innerhalb des Marcionitismus ein dem Montanismus der Großkirche vergleichbares Phänomen gegeben habe, vgl. auch ders: Apelles S. 9: «Liegt es da nicht nahe, in den Visionen der Philumene das markionitische Gegenstück zu den montanistischen Offenbarungen zu sehen?».

³⁴ Sehr zaghaft wies Harnack: Marcion S. 454* in einem Nachtrag zu S. 177 auf diesen Sachverhalt hin und wollte seine eigene Interpretation dahingehend erweitern, daß «... Apelles die ganz unhellenische Glaubenslehre Marcions in die hellenische Denkweise und Spekulation überführt» habe. Hier ist offenbar etwas Richtiges gesehen, auch wenn festzuhalten ist, daß die «Glaubenslehre Marcions» keineswegs so unhellenisch war, wie Harnack meinte, vgl. dazu auch May: Apelles S. 17.

³⁵ Neben Rom war vermutlich besonders Karthago ein wichtiges Zentrum apellejischer Theologie, vgl. Tert. De praescr. XXX,7 ed. Refoulé S. 211,25–27, der direkte Schüler von Apelles und Philumene kennt und die Apellejer, Marcioniten und Valentinianer als die bekanntesten Häresien beschreibt, vgl. Tert. De praescr.

der Schule des Apelles gelehrt wurde, mag dem geschulten Zeitgenossen unmittelbar eingeleuchtet und ihn für diese Spielart des christlichen Glaubens eingenommen haben. Bedeutungsvoll in dieser Hinsicht wird sicherlich nicht allein gewesen sein, daß Apelles von dem philosophischen Gottesbild ausgehend die Schriften des Alten Testaments als ungöttlich ablehnte. Auch die Vorstellung, daß die Welt nach dem Vorbild der oberen Welt verfertigt ist und der Gedanke, daß die menschlichen Seelen als solche unkörperlich sind und dem noetischen Bereich entstammen, dürfte dazu beigetragen haben, daß sich der Gebildete von dieser Interpretation des christlichen Glauben angesprochen fühlen konnte. Gerade die Vorstellung von der Inkarnation des Gottessohnes, die dem hellenistisch denkenden Menschen die größten Schwierigkeiten machte, brauchte man nach der Auffassung des Apelles nicht anzunehmen und konnte dennoch mit Hilfe des platonischen Denkens die Herkunft des Leibes Christi hinreichend erklären. Das alles führte offensichtlich dazu, daß man zumindest im ausgehenden zweiten Jahrhundert in der Lehre des Marcionschülers Apelles eine ansprechende philosophisch-theologische Schulrichtung sah, die es verstand, den christlich-marcionitischen Glauben in den Kategorien des zeitgenössischen Denkens auszusagen.

Ab dem dritten Jahrhundert wurde die marcionitische Kirche jedoch erfolgreich zurückgedrängt³⁶ und hörte auf, eine ernsthafte Konkurrenz für die Großkirche darzustellen.³⁷ Damit verlor vermutlich auch die Schule des Apelles, deren Argumentation ohnehin zu spitzfindig und zu komplex war, um sich auf einer breiten Ebene durchsetzen zu können, ihre Anziehungskraft und löste sich höchstwahrscheinlich noch vor Ablauf des Jahrhunderts auf.³⁸

XXX,12 ed. Refoulé S. 211,34f., und Harnack: Marcion S.179f. Vermutlich hat es aber auch in Antiochia Anhänger des Apelles gegeben, die die Syllogismen lasen und sich von ihnen überzeugen ließen.

³⁶ Vgl. dazu Harnack: Marcion S. 155ff. und S. 348*-387*. In den syrischen und armenischen Gebieten blieb der Marcionitismus jedoch noch während des vierten und zu Beginn des fünften Jahrhunderts eine Gefahr und mußte intensiv bekämpft werden, vgl. dazu besonders: Drijvers: Marcionism in Syria, sowie J.M. Fiey: Les marcionites dans les textes historiques de l'Église de Perse, in: Muséon 83 (1970), S. 183-188 und D. Bundy: Marcion and the Marcionites in Early Syriac Apologetics, in: Muséon 101 (1988), S. 21-32.

³⁷ Vgl. auch May: Apelles S. 24f.

³⁸ Nach der Auseinandersetzung des Origenes hören wir nichts mehr davon, daß es noch eine selbständige Gruppe von Apellejern gegeben habe, vgl. auch Harnack: Marcion S. 180 und May: Apelles S. 25.

Wir verlassen nun Apelles und den Raum der marcionitischen Kirche samt ihren Bemühungen, den Glauben mit den Mitteln des Verstandes aufzuarbeiten und kommen zu Hermogenes, einem weiteren theologisch-philosophischen Denker des zweiten Jahrhunderts. Dieser weithin unbekannte theologische Lehrer – wie kaum ein anderer in den Methoden und Inhalten der platonischen Schulphilosophie seiner Zeit geschult – unternahm ebenso wie Apelles einen Vorstoß, den christlichen Glauben als eine dem Verstande gemäße und dem Denken gegenüber aufgeschlossene Lehre zu präsentieren. Auch er ging dabei ganz offensichtlich von dem schlechthin transzendenten und vollkommen guten Gott aus und fragte sich, wie angesichts eines solchen Gottes die Entstehung der Welt und des Menschen, die ja Gott keineswegs vollständig und in allem entsprechen, überhaupt denkbar sein könne und wie sich demgemäß die Erlösung durch den Abstieg Christi in diese Welt vollzogen habe. Auf eben diese Fragen hatte der ehemalige Marcionschüler Apelles versucht zu antworten und sich von seinem eigenen Standpunkt her bemüht aufzuweisen, daß der christliche Glaube sinnvolle und vor dem Denken der Zeit zu verantwortende Lösungen anzubieten habe. Doch wir werden sehen, daß sich die Lehre des Hermogenes, obwohl sie sich mit den gleichen Themen und Fragestellungen beschäftigt, in sehr charakteristischer Weise von den Ansichten unterscheidet, die der einstige Marcionschülers und gebildete Lehrer Apelles seiner Umwelt zu bieten hatte.

Bevor wir uns aber der Persönlichkeit und der Lehre des Hermogenes zuwenden, erscheint es auch hier geboten, zunächst einmal die Quellen vorzustellen, die über die Person und die Auffassungen dieses Denkers berichten.

3. DER THEOLOGISCHE LEHRER HERMOGENES

KAPITEL 3.1

DISKUSSION DER QUELLEN, DIE ÜBER DIE LEHRE DES HERMOGENES BERICHTEN

3.1.1 *Die verlorene Gegenschrift des Theophilus von Antiochien*

Der christliche Denker Hermogenes teilt mit seinem etwas älteren Zeitgenossen Apelles das Schicksal, daß seine eigenen Werke zunächst zwar vehement bekämpft, schließlich aber fast vollständig untergegangen sind, so daß nur noch die Schriften ihrer ehemaligen Widersacher von ihnen und ihren Lehren berichten. Unseres Wissens hat sich mit den Ansichten des Hermogenes zuerst der Bischof Theophilus von Antiochien auseinandergesetzt und gegen sie eine Streitschrift verfaßt,¹ die heute jedoch leider verloren ist.² Da sich Theophilus aber in seinem einzig noch erhaltenen Werk, den drei Büchern an den Heiden Autolykos, im Rahmen seiner Auslegung des Schöpfungsgeschehens³ verschiedentlich gegen platonische Interpretationen der Genesis wendet,⁴ wird man wohl vermuten dürfen, daß sich hier einiges von dem wiederfindet, was entweder schon in seiner *Ad*

¹ Noch Euseb wußte, daß Theophilus von Antiochien nicht nur die drei noch heute erhaltenen Bücher an den Heiden Autolykos geschrieben hatte, sondern: «... καὶ ἄλλο πρὸς τὴν αἵρεσιν Ἑρμογένους τὴν ἐπιγραφὴν ἔχον . . .», vgl. h.e. IV,24,1 ed. Schwartz S. 378,24.

² Die Hauptinhalte von Theophilus Schrift gegen Hermogenes lassen sich aufgrund der Gemeinsamkeiten zwischen einigen Passagen aus *Ad Autolycom* und Tertullians *Adversus Hermogenem*, das zweifellos von Theophilus abhängig ist, noch recht gut rekonstruieren, vgl. dazu besonders F. Bolgiani: Sullo scritto perduto di Teofilo d'Antiochia «Contro Ermogene», in: R. Cantalamessa/L.F. Pizzolata (edd.): *Paradoxia Politeia. Studi Patristici in onore di Guiseppe Lazzati*, SPMed 10, Milano 1979, S. 77–118.

³ Bei seiner eigenen Interpretation von Gen. 1–3 ist Theophilus in hohem Maße von jüdischen, aber auch stoischen Denktraditionen abhängig, vgl. K. McVey: The Use of Stoic Cosmogony in Theophilus of Antioch's *Hexaemeron*, in: M.S. Burrows/P. Rorem (edd.): *Biblical Hermeneutics in Historical Perspective, Studies in Honor of K. Froehlich on his Sixtieth Birthday*, Grand Rapids 1991, S. 32–58.

⁴ Die Abwehr des Gedankens der ungeschaffenen Materie in *Ad Autol.* II, 4 ed. Grant S. 26 richtet sich gegen Platon und «... οἱ τῆς αἰρέσεως αὐτοῦ . . .», womit offenbar auch Hermogenes gemeint ist. Ferner hat sich Theophilus auch in seiner Genesisexegese in *Ad Autol.* II,10 ed. Grant S. 38ff. wohl mit Hermogenes auseinandergesetzt, vgl. auch Young: *Creatio ex Nihilo* S. 142.

Autolycum vorangehenden Schrift gegen Hermogenes gestanden hat,⁵ oder aber was Theophilus später gegen Hermogenes verwenden sollte,⁶ auch wenn der Name Hermogenes selbst nicht fällt.⁷ Ob die verlorene Schrift gegen Hermogenes also vor oder nach *Ad Autolycum* anzusetzen ist, kann heute nicht mehr mit Sicherheit entschieden werden,⁸ doch lassen die gegen platonische Interpreten gerichteten Passagen in *Ad Autolycum* zumindest in groben Umrissen noch erahnen, was Hermogenes vertreten⁹ und auf welche Weise Theophilus in seiner Entgegnung reagiert hat. Auch wenn die eigentliche Auseinandersetzung des Theophilus mit Hermogenes nicht mehr erhalten ist, können einige Passagen aus seiner Schrift *Ad Autolycum* dennoch wertvolle Hinweise auf die Lehre des Hermogenes geben.¹⁰

3.1.2 *Tertullians Streitschrift Adversus Hermogenem*

Geraume Zeit nach Abfassung der Streitschrift des Theophilus von Antiochien bekam es auch Tertullian mit den Anhängern des Hermogenes zu tun, die nach seinen Angaben neben den Marcioniten, Apellejern und Valentinianern die viertgrößte Gruppe von Häretikern in Karthago ausmachten.¹¹ Die große Anzahl von Hermogeneern in Karthago nötigte ihn offenbar, in einer eigenen Schrift gegen sie und ihre Lehren Stellung zu beziehen, nachdem er Hermogenes bereits in seiner Prozeßrede gegen die Häretiker als einen schon vom

⁵ Schon Heintzel S. 5 meinte, hier «Spuren der Kontroverse mit Hermogenes» ausmachen zu können. Dafür, daß das Werk gegen Hermogenes schon vor den erhaltenen Schriften *Ad Autolycum* geschrieben sei, sprechen sich auch Waszink: Übersetzung S. 10 und P. Nautin: Genèse 1,1–2 S. 69f. aus.

⁶ Grant: Theophilus of Antioch to Autolycus S. 134 sieht jedoch in der Genesisauslegung des Theophilus in Ad Autol. II eher einen ersten Entwurf für sein späteres Werk gegen Hermogenes: «But the commentary in Book 2 to Autolycus may well have provided Theophilus with material for later use against Hermogenes; . . .».

⁷ Daß Theophilus in seiner Schrift an den Heiden Autolycos an einigen Stellen abweichende Meinungen bekämpft, ohne seine Gegner ausdrücklich zu benennen, haben wir schon im Hinblick auf Apelles bemerkt. Ohne seinen Widersacher kenntlich zu machen, setzt sich Theophilus in den Kapiteln 25 bis 27 des zweiten Buches an Autolycos sehr deutlich mit dem Syllogismenwerk des Apelles auseinander.

⁸ Vgl. auch Harnack: Geschichte der altchristlichen Literatur II,1 S. 319f.

⁹ Vgl. auch Grant: Theophilus of Antioch to Autolycus S. 141.

¹⁰ Die aus Theophilus gewonnenen Aussagen über die Lehre des Hermogenes sind selbstverständlich immer an Tertullians Schrift zu überprüfen.

¹¹ So schildert Tertullian De praescr. XXX,5–10 ed. Refoulé S. 211,16–35 die Situation in Karthago.

Apostel Paulus geschmähten Verehrer der armseligen Stoicheia¹² kennzeichnet hatte, weil er die ungeschaffene Materie als Mutter der Elemente verehere, sie mit Gott auf eine Stufe stelle und ihr göttliche Ehren zuteil werden ließe.¹³ Ungefähr um das Jahr 200 herum verfaßte Tertullian deshalb die bis heute erhaltene Schrift *Adversus Hermogenem*,¹⁴ unsere wichtigste Quelle über die Auffassungen des Hermogenes, wobei er ausgiebig Gebrauch von dem ihm vorliegenden und äußerst nützlich erscheinenden Werk des Theophilus gegen Hermogenes machte.¹⁵ Ähnlich wie in seiner Prozeßeinrede gegen die Häretiker beginnt Tertullian seine Kontroverse mit dem Argument, daß alle Falschlehre neu und gegenüber der Wahrheit des Glaubens zeitlich später anzusetzen sei.¹⁶ In knappen, polemischen Sätzen charakterisiert er sein Gegenüber bereits im ersten Kapitel als einen geborenen Häretiker,¹⁷ bevor er sich seinem eigentlichen Ziel, der Auseinandersetzung mit der hermogeneischen Lehre, zuwendet.¹⁸ Hier referiert Tertullian zunächst einmal recht ausführlich die Ansichten

¹² Nach Gal. 4,3 und 9.

¹³ De praescr. XXXIII,9 ed. Refoulé S. 214,21–25.

¹⁴ Diese Schrift wird hier mit Seiten- und Zeilenangabe nach der kritischen Edition von J.H. Waszink: *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Adversus Hermogenem Liber*, StPM Fasc. V, Utrecht/Antwerpen 1956 zitiert, die gegenüber der älteren Edition von Kroymann, abgedruckt in: CSEL 47 (1906) und mit einem erweiterten apparatus criticus in: CChrSL I (1954), den Vorteil hat, sich sehr viel stärker auf die handschriftliche Überlieferung des Textes zu stützen. Vgl. inzwischen aber auch F. Chapot: *Tertullien: Contre Hermogène, introduction, texte critique, traduction, et commentaire*, SC 439, Paris 1999.

Die genaue Datierung von *Adversus Hermogenem* ist strittig, Harnack: *Geschichte der altchristlichen Literatur* II,2 S. 282 spricht sich für ein frühes Abfassungsdatum zwischen 198 und 202/3 aus, während Waszink: *Übersetzung* S. 13 und *De Anima* S. 8* für einen Zeitraum ungefähr zwischen 198 und 207 plädiert, vgl. auch Barnes: *Tertullian* S. 121f.

¹⁵ So bereits Harnack: *Geschichte der altchristlichen Literatur* I,1 S. 200. Die in früheren Zeiten vertretene Auffassung, es hätte aufgrund der Verschiedenheit des Ortes zwei verschiedene Häretiker mit dem Namen Hermogenes gegeben, von denen der eine in Antiochien, der andere in Karthago ansässig war, wäre damit widerlegt. Den intensiven Gebrauch des Werkes von Theophilus durch Tertullian konnte bereits R.M. Grant in *VigChr* 3 (1949), S. 228f. nachweisen, vgl. auch Waszink: *Übersetzung* S. 9ff. und den bereits erwähnten Artikel von F. Bolgiani: *Sullo scritto perduto, der die eifrige Benutzung des Theophilus durch Tertullian Kapitel für Kapitel nachweist*.

¹⁶ Tert. Adv. Herm. 1,1 ed. Waszink S. 15,2–6.

¹⁷ Tert. Adv. Herm. 1,2–4 ed. Waszink S. 15,6–16,9, vgl. auch Barnes: *Tertullian* S. 220.

¹⁸ Die Auseinandersetzung mit der hermogeneischen Lehre umfaßt mit den Kapiteln 2 bis 45 den eigentlichen Corpus seiner Schrift gegen Hermogenes.

des Hermogenes¹⁹ und beginnt erst im Anschluß daran mit seiner Widerlegung, indem er der hermogeneischen Konzeption von einer ungeschaffenen Materie vorwirft, sie stelle Gott und die Materie gleich.²⁰ Des weiteren hält Tertullian dem Hermogenes vor, mit seiner Annahme einer ewigen Materie weder die Existenz des Guten in dieser Welt, noch des Schlechten wirklich logisch nachvollziehbar erklären zu können,²¹ und außerdem das Zeugnis der Schrift gegen sich zu haben, das nicht, wie Hermogenes meint nachweisen zu können, von einer Schöpfung aus bereits zugrundeliegender Materie berichtet.²² Im Folgenden ändert Tertullian jedoch seine Strategie und stellt einzelne und sich seiner Meinung nach widersprechende Aussagen des Hermogenes gegeneinander, um deutlich zu machen, daß die hermogeneische Lehre schon aus sich heraus vollkommen unsinnig und unhaltbar sei.²³ Alles, was Hermogenes über das Wesen der von ihm angenommenen, präexistenten Materie²⁴ und über deren Bewegung²⁵ zu sagen habe, läßt sich nach Tertullian nicht miteinander vereinbaren, so daß offenkundig sei, daß eine solche Lehre allein schon aus diesem Grund keinerlei Zutrauen verdiene.²⁶ Abschließend bekämpft Tertullian in einem eigenen Kapitel die hermogeneische Vorstellung vom Schöpfungsvorgang,²⁷ bevor er aus dem Gesagten

¹⁹ In den Kapiteln 2 und 3 seiner Schrift gegen Hermogenes.

²⁰ In den Kapiteln 4 bis 9 führt Tertullian demnach das Thema, das er in seiner Prozeßeinrede gegen Hermogenes bereits angesprochen hatte, weiter aus. Insofern hat Harnack recht, wenn er diese Schrift nahe an die Prozeßeinrede gegen die Häretiker heranrückt und feststellt: «Man merkt bei der Lektüre von *De praescr.*, daß Tertullian das Pulver gegen Hermogenes bereits auf der Pfanne hat», vgl. Harnack: *Geschichte der altchristlichen Literatur* II,2 S. 282 A. 2.

²¹ Diesem Thema widmet Tertullian die Kapitel 10 bis 16 seiner Entgegnung gegen Hermogenes und gelangt so zu der Überzeugung, daß nur eine *creatio ex nihilo* geeignet ist, die Entstehung der Welt angemessen zu erläutern. Die folgenden beiden Kapitel sollen nun Tertullians Auffassung auch anhand der Schrift bestätigen.

²² In den Kapiteln 19 bis 32 von *Adversus Hermogenem* geht es um die Interpretation der ersten Verse der Genesis, aus denen heraus Tertullian die *creatio ex nihilo* gegen Hermogenes erweisen möchte. Mit den beiden folgenden Kapiteln wird dieser Argumentationsgang abgeschlossen.

²³ Vgl. dazu die Kapitel 35 bis 43 der Schrift gegen Hermogenes.

²⁴ Um das Wesen der Materie geht es in den Kapiteln 35 bis 40.

²⁵ Die angeblich widersprüchlichen Aussagen hinsichtlich der Materiebewegung stellt Tertullian in den Kapiteln 41 bis 43 zusammen und kommentiert sie.

²⁶ Tertullian gibt jedoch *Adv. Herm.* 42,1 ed. Waszink S. 62,9f. zu erkennen, daß er keineswegs dem Argumentationsgang seines Gegners folgt, sondern einzelne Sätze in polemischer Absicht aus dem Zusammenhang herausreißt und gegeneinanderstellt.

²⁷ Kapitel 44 von *Adversus Hermogenem*.

das polemische Fazit zieht, daß nunmehr zweifelsfrei nachgewiesen sei, daß nur eine Schöpfung aus dem Nichts überhaupt vorstellbar und denkbar sei, weil es keine ungeschaffene Materie gebe, und daß all das, was Hermogenes als turbulente und wilde Materie beschreibe, in Wirklichkeit nichts anderes als ein Portrait seines eigenen wüsten und unruhigen Wesens darstelle.²⁸

Um die Lehre des Hermogenes zu erheben, ist Tertullians Werk *Adversus Hermogenem* zweifellos die wichtigste Quelle, zumal es eine ganze Reihe von direkten Zitaten des Hermogenes enthält, die Tertullian auch klar als solche kenntlich macht.²⁹ Doch ist dabei immer zu beachten, daß es Tertullian nicht darum geht, seine Leser neutral über die Ansichten des Hermogenes zu informieren, sondern daß er dessen Lehre für höchst gefährlich hält und sie mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln bekämpfen will. Die wörtlichen Aussagen seines Gegners löst er deshalb häufig aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang und verknüpft sie auf eine Weise neu miteinander, die manchmal nichts mehr mit dem zu tun hat, was Hermogenes eigentlich sagen wollte.³⁰ Außerdem muß man sehr genau zwischen dem wirklich von Hermogenes Gesagten und den von Tertullian daraus gezogenen Konsequenzen unterscheiden, um nicht Hermogenes am Ende etwas zuzuschreiben, was dieser nie so geäußert und mit Sicherheit auch nie so gemeint hat.³¹ Befreit man dagegen die von Tertullian überlieferten Äußerungen des Hermogenes soweit als möglich von der Polemik und ordnet sie in den philosophisch-theologischen Denkhorizont des ausgehenden zweiten Jahrhunderts ein, dann ergibt sich an vielen Stellen ein sehr viel genaueres Bild von der Lehre dieses Mannes, als uns Tertullian in seiner Polemik glauben machen will.

²⁸ Tert. Adv. Herm. 45,4 ed. Waszink S. 66,12–67,2. Zum Text von cap. 45 vgl. auch O. Hiltbrunner: Der Schluß von Tertullian's Schrift gegen Hermogenes, in: VigChr 10 (1956), S. 215–228. Zu den hier nur sehr kurz umrissenen Hauptpunkten der Schrift gegen Hermogenes vgl. auch Waszink: Übersetzung S. 13ff.

²⁹ Darauf weisen auch Heintzel S. 3, Waszink: Übersetzung S. 4 und Chapot: L'hérésie d'Hermogène S. 6ff. hin.

³⁰ Vgl. dazu Tert. Adv. Herm. 42,1 ed. Waszink S. 62,9f. und das in A. 26 Gesagte.

³¹ Vor der sogenannten «Konsequenzmacherei» des Tertullian, besonders in der Auseinandersetzung mit Hermogenes, warnen auch Heintzel S. 9 und Hilgenfeld: Ketzergeschichte S. 556.

3.1.3 Tertullians Erwiderung gegen die hermogeneische Seelenlehre und seine übrigen Bemerkungen über die Ansichten des Hermogenes

Wie wichtig für Tertullian die Bekämpfung gerade des Hermogenes gewesen ist, läßt sich auch daran ablesen, daß er nach der Abfassung des uns vorliegenden Werkes mit dem Titel *Adversus Hermogenem*, in dem er sich intensiv mit der Weltschöpfungslehre des Hermogenes auseinandersetzt, erneut zur Feder griff, um in einer weiteren Schrift gegen dessen Lehre von der Seele anzugehen.³² Bedauerlicherweise ging diese Erwiderung, die wahrscheinlich den Titel: *De censu animae contra Hermogenem* trug,³³ bis auf einige wenige Testimonien, die sich im wesentlichen in Tertullians um 207 entstandenen Abhandlung über die Seele finden,³⁴ für uns verloren. Vermutlich hat sich Tertullian hier, ebenfalls von Theophilus angeregt,³⁵ ausführlich mit dem hermogeneischen Verständnis von der Entstehung und dem Wesen der menschlichen Seele nach Gen. 2,7 auseinandergesetzt und energisch dessen Auffassung widersprochen, daß nicht nur der Kosmos, sondern auch die Seele in der Materie ihren Ursprung habe.³⁶ Offenkundig ist diese Kontroverse mit der gleichen Vehemenz geführt worden wie der Streit um das richtige Verständnis der göttlichen Weltschöpfung.

Auf Tertullians eingehende Beschäftigung mit den Ansichten des Hermogenes verweisen zusätzlich noch die kurzen Notizen über den

³² Daß Tertullian eine eigenständige Schrift und nicht etwa sein *Adversus Hermogenem* meint, geht aus Tert. De Anim. 3,4 ed. Waszink S. 5,14–20 hervor, vgl. dazu auch Waszink: De Anima S. 7* A. 1. Wahrscheinlich aus dieser Schrift stammt auch eine Passage, die bei Filastrius Div. her. lib. 126,1 ed. Heylen S. 289,1–7 überliefert ist, sich jedoch nicht direkt mit Hermogenes auseinandersetzt: «*Alia est haeresis quae de censu animae ambigit et ex elementis eam consistere opinatur, ut multi philosophi vanissimi, nunc de igni, nunc de aqua, nunc de spiritu, nunc de materia, nunc de fonte, nunc de atomis, nunc quasi aëra esse animarum hominis suspicantur, cum anima facta sit a domino ex nihilo scilicet, ut scriptum est: Qui fecit ex nihilo omnia, ut essent quae non erant*», vgl. dazu auch A. Harnack: Tertullian in der Literatur der alten Kirche S. 567 und Waszink: De Anima S. 11*.

³³ Das ergibt sich aus Tert. De Anim. 1,1 ed. Waszink S. 1,1–3 und 3,4 ed. Waszink S. 5,14–20 sowie aus dem oben zitierten Fragment bei Filastrius Div. her. lib. 126,1 ed. Heylen S. 289,1–7, vgl. auch Waszink: De Anima S. 7* und Barnes: Tertullian S. 80.

³⁴ Sie sind gesammelt und kommentiert bei Waszink: De Anima S. 7*–14*.

³⁵ Vgl. Bolgiani: Sullo scritto perduto S. 113.

³⁶ Daß es zentral um dieses Thema gegangen ist, geht aus Tert. De Anim. 1,1 ed. Waszink S. 1,1–3 sowie 3,4 ed. Waszink S. 5,14–20 und 11,2 ed. Waszink S. 14,29–33 hervor, vgl. auch Waszink: De Anima S. 9*.

Häretiker in *Adversus Valentinianos*³⁷ und *De Monogamia*,³⁸ die jedoch gegenüber den zuvor genannten Quellen keine neuen Nachrichten über das Leben und die Lehre des Hermogenes bieten. Problematisch erscheint dagegen die seltsam unpassende Erwähnung der kleinasiatischen Paulusgegner Phygellus und Hermogenes in *De Resurrectione carnis*, die nach Tertullian die Auferstehung geleugnet haben sollen.³⁹ Aus dieser einen knappen Bemerkung zu erschließen, hier liege keine Verwechslung vor, sondern es sei der Hermogenes des zweiten Jahrhunderts gemeint, der die Auferstehung des Fleisches bestritten habe,⁴⁰ läßt sich kaum vertreten, zumal es keine weiteren Quellen gibt, die diese Interpretation stützen könnten.

3.1.4 Die Bezeugung des Hermogenes bei Clemens von Alexandrien

Von Hermogenes und seinen Ansichten erfahren wir aber nicht nur durch Theophilus oder die Entgegnungen Tertullians, sondern auch von Clemens von Alexandrien,⁴¹ der sich jedoch, zumindest was seine uns erhaltenen Schriften angeht, nicht mit dessen Lehre von der Entstehung der Welt oder der menschlichen Seele beschäftigte, sondern sich mit einigen in Alexandria ansässigen Parteigängern des

³⁷ Tert. Adv. Val. 16,3 ed. Kroymann S. 767,11–13. Hier berichtet Tertullian noch einmal, daß Hermogenes der Auffassung gewesen sei, Gott habe die Welt nicht aus dem Nichts, sondern aus der Materie geschaffen.

³⁸ Tert. De monogam. 16,1f. ed. Dekkers S. 1251,4–8. An dieser Stelle verhöhnt der inzwischen zum Montanismus übergetretene Tertullian den Hermogenes, indem er ihm vorwirft, mehr Frauen geheiratet als gemalt zu haben. Tertullian findet das jedoch nicht weiter erstaunlich, weil ja in Hermogenes, der sogar wissen will, daß die Seele aus Materie entstanden sei, folglich auch Materie im Übermaß vorhanden sein müsse.

³⁹ Tert. De resurr. 24,8 ed. Borleffs S. 952,23–27. Im zweiten Timotheusbrief werden 1,15 diese beiden Namen genannt und berichtet, sie seien in der Asia von Paulus abgefallen. Dagegen heißt es im zweiten Kapitel dieses Briefes, daß Hymenäus und Philetus von der Wahrheit abgeirrt wären und verkündet hätten, die Auferstehung sei schon geschehen. Wahrscheinlich verbindet Tertullian an dieser Stelle, wie auch in Tert. Adv. Herm. 1,2 ed. Waszink S. 15,14–16,1, wo ebenfalls auf einen von der Glaubensregel abgefallenen Hermogenes Bezug genommen wird, beide Gruppen miteinander, vgl. auch Evans in seinem Kommentar zu *De Resurrectione* zur Stelle S. 253.

⁴⁰ Das behauptet A. Quacquarelli: *L'eresia materialia di Ermogene* S. 249.

⁴¹ Vielleicht hat auch Clemens das Werk des Theophilus gegen Hermogenes gelesen, wie Quacquarelli: *L'Adversus Hermogenem* S. 63 vermutet, beweisen läßt sich diese These jedoch nicht.

Hermogenes erbittert um die richtige Auslegung von Ps. 18,5 stritt.⁴² Wer mit Hermogenes gemeint war, mußte Clemens seinen Lesern offensichtlich nicht erst erklären, sondern konnte davon ausgehen, daß ihnen der Name Hermogenes geläufig war.⁴³ Hermogenes und seine alexandrinischen Gefolgsleute vertraten im Unterschied zu Clemens eine dezidiert christologische Interpretation der genannten Psalmstelle, gegen die sich aller Wahrscheinlichkeit nach noch Origenes argumentativ zur Wehr setzen mußte, ohne sie jedoch dem Hermogenes oder seiner Schülerschaft zuzuordnen.⁴⁴

3.1.5 *Der Bericht des Hippolyt von Rom über die Lehre des Hermogenes*

Einigermaßen detailliert und ausführlich berichtet auch Hippolyt in seiner uns überlieferten *Refutatio* über die Lehre des Hermogenes.⁴⁵ Er beschreibt in einigen Sätzen, wie sich Hermogenes die Entstehung des Kosmos gedacht hat, und sagt, daß es auch dieser gleiche Hermogenes war, der den bei Clemens umstrittenen Vers des 18. Psalmes christologisch als eine Aussage über das Fleisch Christi interpretierte.⁴⁶ Mit einiger Sicherheit kannte Hippolyt die Ansichten des Hermogenes jedoch nicht nur aus der eigenen Auseinandersetzung mit dem Häretiker oder seinen Schülern, sondern war in seiner Erwiderung in erster Linie von Tertullians *Adversus Hermogenem*⁴⁷ abhängig,

⁴² Clem. Alex. Ecl. proph. 56 ed. Stählin S. 152,20–153,24, vgl. dazu auch Harnack: Geschichte der altchristlichen Literatur I,1 S. 200. Clem. Alex. Ecl. proph. 56,2 ed. Stählin S. 152,26ff. macht sehr deutlich, daß sich Clemens mit einer Gruppe auseinandersetzt, die sich auf Hermogenes als Autorität berufen hat.

⁴³ Hermogenes wird von Clemens Ecl. proph. 56,2 ed. Stählin S. 152, 27 ohne jeglichen Kommentar eingeführt, so daß es fraglich erscheint, ob Clemens in Hermogenes überhaupt einen Häretiker gesehen hat.

⁴⁴ Dafür spricht die Auseinandersetzung um Ps. 18,5 in der Apologie des Pamphilus PG 17, S. 600f. Harnack: Marcion S. 418* hatte es noch offengelassen, ob sich diese Angaben auf Apelles oder Hermogenes beziehen, aber die gleichlautende Christologie bei Clemens macht es mehr als wahrscheinlich, daß Origenes nicht Apelles, sondern Hermogenes und seine Anhängerschaft meinte, vgl. auch Nautin: Genèse 1,1–2 S. 90 und May: Hermogenes S. 469 A. 53.

⁴⁵ Hipp. Ref. VIII,17,1–4; ed. Marcovich S. 336,1–337,23 und Hipp. Ref. X,28,1; ed. Marcovich S. 404,26–29. Im Buch X steht Hermogenes nun nicht mehr, wie zuvor, nach Tatian, sondern zwischen Kallist und den Elchesaiten.

⁴⁶ Der häresiologische Bericht des Hippolyt läßt demnach keinen Zweifel daran, daß es nur einen einzigen Hermogenes am Ausgang des zweiten Jahrhunderts gab, vgl. auch Harnack: Geschichte der altchristlichen Literatur I,1 S. 200.

⁴⁷ Vgl. dazu auch Marcovichs Edition der *Refutatio* des Hippolyt S. 26. Auf die Seelenlehre, die in *Adversus Hermogenem* nicht vorkommt, geht Hippolyt in seinem Bericht über die Lehre des Hermogenes nicht ein.

das er sehr gründlich gelesen zu haben scheint. Darüberhinaus ist es gut möglich und durchaus vorstellbar, daß Hippolyt, der sich sehr genau über Hermogenes informiert zeigt und dessen Lehre zutreffend mit der platonischen Interpretation von der Entstehung der Welt in Verbindung bringt,⁴⁸ nicht nur Tertullian, sondern auch die nicht mehr vorhandene Streitschrift des Theophilus zur Kenntnis genommen hat.⁴⁹

3.1.6 Die späteren Quellen: Filastrus von Brescia, Theodoret von Cyrus und Augustin von Hippo

Die späteren Quellen zeichnen ein sehr viel undeutlicheres und verwirrenderes Bild von den Ansichten des Hermogenes als die Nachrichten des ausgehenden zweiten und beginnenden dritten Jahrhunderts. Vieles scheint hier auf manchmal nicht mehr genau zu klärende Weise durcheinander geraten zu sein. So kennt Epiphanius von Salamis einen Aloger mit dem Namen Hermogenes,⁵⁰ von dem gesagt wird, er habe die Welt geliebt und den Weg der Wahrheit verlassen. Hier könnte es sich um eine Anspielung auf das erste Kapitel von Tertullians *Adversus Hermogenem* handeln,⁵¹ doch hält Epiphanius selbst diese Überlieferung für wenig vertrauenswürdig,⁵² so daß es im höchsten Maße unsicher ist, ob hier der uns bekannte Hermogenes des späten zweiten Jahrhunderts gemeint sein könnte.⁵³

⁴⁸ Hipp. Ref. VIII,17,2 ed. Marcovich S. 337,12f., vgl. dazu auch Waszink: *Observations* S. 129 und Mueller: *Heterodoxy and Doxography* S. 4348f.

⁴⁹ Das, was uns Hippolyt über die Lehre des Hermogenes mitteilt, läßt sich nicht allein auf Tertullians Auseinandersetzung mit Hermogenes zurückführen, sondern muß noch zumindest einer weiteren Quelle entstammen, so daß es naheliegt anzunehmen, daß auch Hippolyt die verlorene Streitschrift des Theophilus benutzt hat, vgl. dazu auch Harnack: *Geschichte der altchristlichen Literatur* I,1 S. 200; Nautin: *Genèse* 1,1–2 S. 68 sowie May: *Schöpfung aus dem Nichts* S. 160f.

⁵⁰ Epiph. *Panarion* 51,6,7 ed. Holl/Dummer S. 255,16–19.

⁵¹ Tert. Adv. Herm. 1,2 ed. Waszink S. 15,6–16,1 hieß es ebenfalls, daß Hermogenes ein Mensch war, der noch bis heute in dieser Welt lebt und der wie der vom Apostel Paulus getadelte Hermogenes ebenfalls von der Regel abgewichen ist.

⁵² Epiph. *Panarion* 51,6,7 ed. Holl/Dummer S. 255,16–19. Als Vertreter der Lehre, daß Christus lediglich bloßer Mensch gewesen sei, werden hier Cerinth und Ebion genannt, die einen gewissen Merinthus – von dem sich Epiphanius nicht ganz sicher ist, ob Merinthus nicht bloß ein anderer Name für Cerinth ist, vgl. auch *Panarion* 28,8,1 ed. Holl S. 320,12–22 – nebst eines Cleobius oder Cleobulus, Claudius, Demas und schließlich besagten Hermogenes auf ihre Seite gezogen haben.

⁵³ Auch paßt die Lehre der Aloger nicht zu den christologischen Ansichten des Hermogenes, vgl. dazu den Abschnitt über die Christologie des Hermogenes unter 3.8.

Filastrius von Brescia rechnet dagegen umgekehrt Hermogenes nicht zu den Alogern, sondern zu den afrikanischen Patripassianern,⁵⁴ was vermutlich durch die Zusammenstellung mit dem Afrikaner Praxeas, einem weiteren wichtigen Gegner des Tertullian, verursacht wurde.⁵⁵ Schon im folgenden Kapitel der filastrischen Schrift gegen die Ketzer finden sich jedoch eine ganze Reihe von Bruchstücken, die offensichtlich zu Hermogenes gehören, stattdessen aber unter dem Namen der galatischen Irrlehrer Hermias und Seleukos überliefert sind.⁵⁶ Weder die Hypothese, daß unter Hermias eigentlich Hermogenes zu verstehen sei,⁵⁷ noch die Annahme, Hermias und Seleukos seien zuvor nicht genannte kleinasiatische Schüler des Hermogenes gewesen, die dessen Lehren erweitert und eigenständig ergänzt haben,⁵⁸ vermag wirklich zu überzeugen. Eher ist denkbar, daß Filastrius den tertullianischen Vergleich zwischen Hermogenes und den die Elemente verehrenden Galatern allzu wörtlich verstanden und Hermogenes folglich für einen originär galatischen Irrlehrer gehalten hat.⁵⁹ Filastrius referiert daraufhin insgesamt zuverlässig die uns bereits aus Tertullian, aber auch aus dem Bericht des Hippolyt bekannte Ansicht des Hermogenes, daß die Welt nicht aus dem Nichts, sondern aus ewiger Materie entstanden sei,⁶⁰ sowie die besonders von Tertullian heftig bekämpfte Vorstellung, daß die Seele des Menschen aus der Erde gemacht sei.⁶¹ Bei ihm findet sich dann auch die uns durch Clemens

⁵⁴ Filastrius Div. her. lib. 54 ed. Heylen S. 240,2–5.

⁵⁵ Harnack: Geschichte der althristlichen Literatur I,1 S. 200, vgl. auch Heintzel S. 9.

⁵⁶ Filastrius Div. her. lib. 55 ed. Heylen S. 240,1–22.

⁵⁷ So Harnack: Tertullian in der Litteratur der alten Kirche S. 567.

⁵⁸ Das vermuten Bareille: Hermogène S. 2310 und Quacquarelli: L'Adversus Hermogenem S. 63f. Als galatische Irrlehrer kommen Hermias und Seleukos auch in dem Marcell von Ancyra zugeschriebenen Werk mit dem Titel *De sancta ecclesia* cap. 6 ed. Mercati S. 96,38 vor, ohne dort jedoch in irgendeiner Weise mit Hermogenes in Verbindung zu stehen.

⁵⁹ Da Filastrius Div. her. lib. 55,1 ed. Heylen S. 240,1 von der *vanitas Galatarum* und etwas später in 55,4 ed. Heylen S. 240,14 von den *vanitatibus servientes* spricht, liegt der Schluß nahe, daß Filastrius Hermogenes, dem Tertullian *De praescr.* XXXIII,9 ed. Refoulé S. 214,21–25 den Vorwurf gemacht hatte, nicht besser als die galatischen *elementis servientes* zu sein, für einen galatischen Irrlehrer hielt und ihn mit den ihm bereits als Galater bekannten Hermias und Seleukos identifizierte, vgl. auch Heintzel S. 9 A. 25.

⁶⁰ Filastrius Div. her. lib. 55,1 ed. Heylen S. 240,1–5.

⁶¹ Filastrius Div. her. lib. 55,2 ed. Heylen S. 240,7f. Die nun folgende Ansicht, daß das Schlechte teils von Gott und teils von der Materie stamme, vgl. 55,3 ed. Heylen S. 240,9f. hat Filastrius vermutlich aus Tertullians Erwiderungen gegen Hermogenes entnommen und damit eine von Tertullian gezogene Konsequenz aus der Lehre des Hermogenes für dessen Ansicht ausgegeben, vgl. auch Heintzel S. 9.

und Hippolyt für Hermogenes bezeugte Auslegung der Psalmstelle in Ps. 18,5, nach der Christus seinen Leib bei der Rückkehr zum Vater in der Sonne zurückgelassen habe.⁶² Alles übrige, was Filastrius darüberhinaus als die Lehren der Häretiker Hermias und Seleukos ausgibt, ist jedoch mit äußerster Vorsicht zu betrachten.⁶³ Keine andere, uns erhaltene Quelle weiß davon, daß Hermogenes der Ansicht gewesen sei, die menschliche Seele bestehe aus Feuer und Geist, weswegen die Wassertaufe abzulehnen sei.⁶⁴ Auch erfahren wir aus den früheren Quellen über Hermogenes nicht, daß nicht Christus, sondern die Engel die menschliche Seele geschaffen haben, wie es Filastrius von den galatischen Irrlehrern zu erzählen weiß,⁶⁵ und gänzlich unglaubwürdig erscheint, daß Hermogenes die sichtbare Welt mit der Hölle identifiziert und verkündet habe, daß die Auferstehung einzig und allein in der Erzeugung von Kindern liege, weil es keine zukünftige Unsterblichkeit gebe.⁶⁶ Dieser verwirrende Abschnitt über die Lehren von Hermias und Seleukos sollte daher zur Rekonstruktion der Lehre des Hermogenes vorsichtshalber nicht herangezogen werden.⁶⁷

Da Augustin in seiner Schrift gegen die Häretiker allein den filastrischen Bericht weiter ausschreibt,⁶⁸ erfahren wir auch von dieser

⁶² Filastrius Div. her. lib. 55,3 ed. Heylen S. 240,10–13. Als Begründung wird hier genannt, daß sich der auffahrende Christus unkörperlich zur Rechten des Vaters setzte.

⁶³ Eine gewisse Wahrscheinlichkeit, zu dem Hermogenes des zweiten Jahrhundert zu gehören, hat noch die Verneinung des sichtbaren Paradieses, die auf Platon zurückgeführt wird, vgl. Filastrius Div. her. lib. 55,4 ed. Heylen S. 240,13f.

⁶⁴ Filastrius Div. her. lib. 55,4 ed. Heylen S. 240,13–17.

⁶⁵ Filastrius Div. her. lib. 55,5 ed. Heylen S. 240,17f.

⁶⁶ Filastrius Div. her. lib. 55,5 ed. Heylen S. 240,18–22. Es wäre möglich, daß Filastrius an dieser Stelle die Aussage über die hermogeneische Ablehnung der sexuellen Askese, die dieser mit dem göttlichen Gebot von Gen. 1,28 begründet hatte, vgl. Tert. Adv. Herm. 1,2 ed. Waszink S. 15,11f., mit einer zugespitzten Interpretation aus der Seelenlehre verbunden hätte, nach der den Menschen aufgrund der Materialität seiner Seele zukünftig nichts mehr erwarte, vgl. den Ausspruch in der fälschlich Ambrosius zugeschriebenen Schrift mit dem Titel *De origine animae: «Cessit Ermogenis, qui dicit nihil post mortem hominem futurum»* (Caspari: Kirchengeschichtliche Anecdota S. 229 und den Kommentar dazu auf S. 245). So könnte man verstehen, weshalb Filastrius den galatischen Häretikern eine Lehre zuschreibt, nach der die zukünftige Unsterblichkeit des Menschen in der Erzeugung von Kindern liege.

⁶⁷ Ebenso wenig wie die Ansichten der Proklianiten und Hermeoniten, die im folgenden Kapitel des Filastrius als die Schüler von Hermias und Seleukos vorgestellt werden. Ihnen, die ebenfalls aus Galatien stammen sollen, schreibt Filastrius eine doketische Christologie und die Leugnung der Auferstehung zu, vgl. Filastrius Div. her. lib. 56 ed. Heylen S. 240,25–241,13.

⁶⁸ Augustin De haer. 59 ed. Vander Plaetse/Beukers S. 328,1–12 und dazu Bardy: Le «de haeresibus» et ses sources S. 404ff.

Seite nichts Neues über die Ansichten des Hermogenes. Sehr viel besser über Hermogenes und seine Lehren ist dagegen der in Antiochia erzogene Theodoret von Cyrus informiert.⁶⁹ In seinem Kompendium gegen die verschiedenen Häresien findet Hermogenes ähnlich wie in der *Refutatio* des Hippolyt, von der Theodoret an dieser Stelle offenkundig im wesentlichen abhängig ist, seinen Platz im Umkreis von Monoimos und Tatian.⁷⁰ Theodoret nennt als Lehren des Hermogenes die Entstehung der Welt aus bereits zugrundeliegender und mit Gott gleichzeitiger Materie sowie die Psalminterpretation, nach der Christus beim Aufstieg zum Vater seinen Leib in der Sonne ließ, als die zentralen Themen der hermogeneischen Theologie.⁷¹ Lediglich die Vorstellung, daß die Dämonen und der Teufel in der Materie untergehen werden,⁷² überliefern die früheren Quellen nicht⁷³ und es erscheint nicht sehr wahrscheinlich, daß Theodoret hier ein echtes Stück aus der Lehre des Hermogenes bewahrt haben sollte.⁷⁴ Theodorets kurzer Abschnitt über Hermogenes ist jedoch auch insoweit von Bedeutung, als er nicht allein die Ansichten des Hermogenes referiert, sondern zusätzlich dessen ihm bekannte Bestreiter namhaft macht. An erster Stelle verweist er zutreffend auf die Gegenschrift des Antiochener Bischofs Theophilus,⁷⁵ erwähnt jedoch danach auch Origenes als einen weiteren Gegner des Hermogenes,⁷⁶ während ihm

⁶⁹ Theodoret haer. fab. comp. I,19 PG 83 369BC, vgl. dazu auch Hilgenfeld: *Ketzergeschichte* S. 560.

⁷⁰ In Hippolyts *Refutatio* folgt jedoch im VIII. Buch auf die ausführliche Schilderung der Lehren des Monoimos zunächst Tatian, bevor er sich den Lehren des Hermogenes zuwendet. Theodoret behandelt dagegen Hermogenes zwischen Monoimos und Tatian.

⁷¹ Theodoret haer. fab. comp. I,19 PG 83 369B. Wie auch schon bei Hippolyt zu beobachten, findet die Seelenlehre des Hermogenes, mit der sich Tertullian intensiv auseinandergesetzt hat, auch hier keine Erwähnung.

⁷² Theodoret haer. fab. comp. I,19 PG 83 369C: «... τὸν δὲ διάβολον καὶ τοὺς δαίμονας εἰς τὴν ὕλην ἀναχέθησθαι . . .».

⁷³ Aus den älteren Quellen erfahren wir nichts über eine hermogeneische Dämonologie, was jedoch nicht heißen muß, daß Hermogenes über dieses Thema nicht nachgedacht hätte. Doch die hier beschriebene Vorstellung, daß der Teufel und die Dämonen zukünftig in der Materie untergehen werden, scheint nicht recht zu dem Denken eines Mannes zu passen, der sich ein Ende von Zeit und Welt nicht vorstellen konnte, vgl. Tert. Adv. Herm. 34,3 ed. Waszink S. 54,1–6.

⁷⁴ Gegen Heintzel S. 7, der jedoch auf S. 40 selbst zugeben muß, daß dieses Lehrstück nicht recht zu Hermogenes paßt.

⁷⁵ Theodoret haer. fab. comp. I,19 PG 83 369C.

⁷⁶ Theodoret haer. fab. comp. I,19 PG 83 369C. Wahrscheinlich meint er damit die *Refutatio* des Hippolyt, die zu dieser Zeit unter dem Namen des Origenes

die lateinisch abgefaßten Schriften Tertullians gegen Hermogenes offensichtlich unbekannt waren.

Die hier genannten Bezeugungen für die Lehre des Hermogenes in den ketzerbestreitenden Werken des Filastrius, Augustin und Theodoret sind gegenüber den Abhandlungen, die sich direkt mit Hermogenes und seinen Ansichten auseinandergesetzt oder aber, wie die Entgegnung Hippolyts, zeitlich noch eng an ihn heranreichen, von erheblich geringerem Wert. Besonders bei Filastrius und davon abhängig bei Augustin mischen sich immer wieder zuverlässige Nachrichten über Hermogenes mit gänzlich Unglaubwürdigem, während sich unsere späteste Quelle, das Kompendium gegen die Häresien des aus Antiochia stammenden Theodoret im Ganzen recht streng an seine ihm zur Verfügung stehenden und auch namentlich genannten Quellen hält.

umlief, vgl. auch Heintzel S. 7. Da aber auch Origenes zumindest die Psalmauslegung des Hermogenes kannte und sie bekämpfte, kann nicht gänzlich ausgeschlossen werden, daß Theodoret noch eine Erwiderung des Origenes gegen Hermogenes kannte.

KAPITEL 3.2

PERSÖNLICHKEIT UND WERK DES HERMOGENES

3.2.1 *Hermogenes, der Wandmaler*

Alles, was wir über die Person des Hermogenes und seine Lebensumstände wissen, verdanken wir ausschließlich der uns erhaltenen Erwiderung Tertullians, der natürlich ein großes Interesse daran hatte, seinen Gegner in dem schlechtesten Licht erscheinen zu lassen. Tertullian wußte ganz offensichtlich, daß Hermogenes zur Zeit der Abfassung von *Adversus Hermogenem* noch am Leben war¹ und benutzte schon allein diese Tatsache als ein Argument gegen Hermogenes und seine Lehre.² Dessen Beredsamkeit verleumdete Tertullian als bloße Geschwätzigkeit³ und schilderte ihn als einen notorischen Unruhestifter, der aus den nichtigsten Anlässen Streit suchte und jederman beschimpfte.⁴ Diese massiven Angriffe auf die Person des Hermogenes stehen ganz im Zeichen der Ketzerpolemik⁵ und sollen den Leser schon im Vorfeld darauf aufmerksam machen, daß Hermogenes mit der Beschreibung der ungeordneten und wüsten Materie lediglich sein eigenes, wildes und zügelloses Wesen, nicht aber die nicht existente Materie, beschrieben habe.⁶

Zuverlässig dürfte dagegen die Nachricht sein, daß Hermogenes den

¹ Tert. Adv. Herm. 1,2 ed. Waszink S. 15,7f.

² Tertullian ging es nicht darum, seinen Leser über die Lebensdaten seines Gegners zu informieren, sondern er wollte klarstellen, daß eine Lehre, die so jung ist, daß ihr Begründer noch lebt, nur eine häretische Abweichung von der wahren und alten Lehre sein kann. Vgl. zu Tertullians Verwendung des Altersargumentes gegen die *posteriores*, d.h. die christlichen Irrlehrer, auch Stockmeier: Glaube und Kultur. S. 227ff.

³ Tert. Adv. Herm. 1,2 ed. Waszink S. 15,9, vgl. auch Barnes: Tertullian S. 220.

⁴ Tert. Adv. Herm. 1,2 ed. Waszink S. 15,8–11 und 45,4 ed. Waszink S. 66,14–67,2.

⁵ Wie in den Schriften gegen Marcion und Praxeas folgt Tertullian hier dem bekannten rhetorischen Muster, das den Gegner bereits mit der Schilderung seines Äußeren und seines Charakters beim Hörer in Mißkredit bringen sollte, vgl. dazu auch Fredouille: Tertullien S. 38ff.

⁶ Darauf läuft der Aufbau und die Argumentation des Tertullian gegen Hermogenes in Tert. Adv. Herm. 45,4 ed. Waszink S. 66,12–67,2 hinaus.

Beruf eines Wandmalers in einer Werkstatt⁷ ausgeübt habe.⁸ Überall im römischen Reich und besonders in etwas größeren Ansiedlungen gab es *pictores*,⁹ die wie andere Handwerker zu der sehr heterogenen Gruppe der städtischen Unterschichten gehörten.¹⁰ Hier traf man sowohl auf Freigeborene, als auch auf Sklaven und Freigelassene in unterschiedlichen Vermögensverhältnissen,¹¹ die sich in den vom Stadtrat beaufsichtigten *collegia* organisieren und zu bestimmten Anlässen versammeln durften.¹² Doch für einen Christen war der Beruf des Wandmalers jener Tage nicht ganz unproblematisch. So erwähnt Tertullian die Tätigkeit des Hermogenes offensichtlich auch nur, um ihm vorzuwerfen, daß er als Maler das Bilderverbot der Schrift mißachte.¹³ Darüberhinaus mußten Maler nach der Ordnung der zumeist dem Hippolyt

⁷ Auf die Werkstatt, in der Hermogenes arbeitete, spielt Tert. Adv. Herm. 22,3 ed. Waszink S. 41,1 an.

⁸ Auf diesen Beruf kommt Tertullian häufig zu sprechen, vgl. Tert. Adv. Herm. 1,2 ed. Waszink S. 15,11 sowie 2,1 ed. Waszink S. 16,10 und 36,3 ed. Waszink S. 55,20 und 38,1 ed. Waszink S. 58,9 und abschließend in 45,4 ed. Waszink S. 67,1ff. Doch auch Tert. De monog. 16,1 ed. Dekkers S. 1251,4–8 wird der Beruf des Hermogenes erwähnt. Tertullian nennt als dessen spezielles Arbeitsgerät das *cauterium* – Adv. Herm. 1,2 ed. Waszink S. 15,12 – das dazu benutzt wurde, die Farben bei der enkaustischen Malerei in den Untergrund einzubrennen, vgl. auch Thesaurus ling. lat. III, S. 710,57ff. und Calabi Limantani: Studi S. 68.

⁹ Vgl. dazu den Artikel von I. Calabi Limantani: Art. Pictor, in: Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale VI, Rom 1965, S. 156–159, der umfassend über die Tätigkeit des antiken Wandmalers informiert und alle uns bekannten Wandmaler der römischen Kaiserzeit aufzählt.

¹⁰ Dazu: Alföldy: Römische Sozialgeschichte S. 114ff. Speziell zu Künstlern und Handwerkern vgl. auch A. Burford: Künstler und Handwerker in Griechenland und Rom. Kulturgeschichte der Antiken Welt 24, Mainz 1985.

¹¹ Vgl. speziell zu der Gruppe der Maler: Calabi Limantani: Studi S. 25ff. und dies.: Art. Pictor S. 158f., die alle bekannten Maler ihrem jeweiligen gesellschaftlichen und rechtlichen Status zuordnet. Auffällig ist die hohe Anzahl an Freigelassenen unter den Malern. Welchen Status Hermogenes eingenommen hat, läßt sich jedoch nicht mehr feststellen.

¹² Zu den *collegia* der Handwerker und Künstler im allgemeinen, vgl. Burford: Künstler S. 180ff. und S. 191ff. Speziell von einem *collegium* der Maler wissen wir aus der Provinz Pannonia Superior, CIL III,4222, und aus Ostia, CIL IV, Suppl. 4699, vgl. auch Calabi Limantani: Studi S. 67.

¹³ So jedenfalls nach einer alten Konjektur, die nach Tert. Adv. Herm. 1,2 ed. Waszink S. 15,11: «... *pingit inlicite*...» liest, vgl. auch Waszink: Übersetzung S. 103 A. 8. Dagegen ist immer wieder versucht worden, den Text der Handschriften mit: «... *pingit licite*...» beizubehalten und die Kritik Tertullians auf die dargestellten profanen Gegenstände zu beziehen, so zuletzt Quacquarelli: Un calco greco S. 187ff. Doch wird bei dieser Lesart nicht deutlich, weshalb Tertullian davon spricht, daß Hermogenes durch die Ausübung seiner Kunst das Gesetz Gottes verletzt, vgl. Tert. Adv. Herm. 1,2 ed. Waszink S. 15,12. Man wird also doch bei der Konjektur «... *pingit inlicite*...» bleiben müssen.

zugeschriebenen *Traditio Apostolica*¹⁴ vor ihrer Zulassung zur Taufe versprechen, daß sie weder heidnische Götterbilder noch ähnliche, mit dem christlichen Glauben nicht zu vereinbarende Werke mehr anfertigten.¹⁵ Ob Hermogenes jedoch je ein solches Versprechen geleistet, in der Folgezeit keine Götterbilder mehr gemalt¹⁶ oder auch nur allein aufgrund seines Berufes Schwierigkeiten irgendwelcher Art in seiner eigenen Gemeinde gehabt hat, wäre zwar sehr interessant zu erfahren, geht jedoch leider aus den erhaltenen Quellen nicht hervor.

3.2.2 *Hermogenes' Stellung zum Problem der Wiederheirat*

Aber nicht allein die Tatsache, daß Hermogenes von Beruf Wandmaler war und diesen Beruf auch als Christ offensichtlich weiterhin ausübte, gab Tertullian Anlaß zu scharfer Kritik an der Person des Hermogenes, sondern auch dessen in Tertullians Augen höchst unsittlicher Lebenswandel. Hermogenes lebte nämlich nach allem, was wir wissen, nicht wie viele seiner Glaubensgenossen in lebenslanger sexueller Enthaltsamkeit,¹⁷ noch hat er darauf verzichtet, nach dem vorzeitigen Tod, oder aber der Scheidung von seiner Frau ein weiteres mal zu heiraten.¹⁸ Doch vermutlich nicht aus körperlicher Schwäche, wie uns Tertullian glauben machen will, entschloß sich Hermogenes

¹⁴ Für Hippolyt als Verfasser spricht sich in jüngster Zeit A.G. Martimort: *Nouvel examen de la «Tradition Apostolique» de Hippolyte*, in: BLE 88 (1987), S. 5–22 aus, vgl. aber auch den Widerspruch dagegen von J. Magne: *En finir avec la «Tradition d'Hippolyte»*, in: BLE 89 (1988), S. 5–22.

¹⁵ Dort heißt es, daß diejenigen, die zum Taufunterricht gebracht werden wollen, zunächst über ihre Berufe und Tätigkeiten befragt werden sollen. Stellt sich heraus, daß jemand ein Bildhauer oder Maler ist, so sei er darüber zu belehren, daß er entweder damit aufhören müsse, Götzenbilder zu verfertigen oder zurückgewiesen werde: «*Si quis est sculptor vel pictor (ζωγράφος), doceantur ne faciant idola (εἰδωλον): vel cessent vel reiciantur*», *Traditio Apostolica* 16 ed. Geerlings S. 246,4–6.

¹⁶ Das empfiehlt Tertullian dem christlichen *pictor*, vgl. de idol. 8,2 ed. Waszink/van Winden S. 34,10f. Dem Betroffenen erschien ein solcher Verzicht aber insofern als problematisch, als er dann weniger verdienen konnte, vgl. de idol. 8,3 ed. Waszink/van Winden S. 34,15.

¹⁷ Brown: *Die Keuschheit der Engel* S. 98ff. betont nachdrücklich, daß für viele christliche Gruppen die Übernahme des christlichen Glaubens mit lebenslanger sexueller Askese verbunden war, vgl. auch Munier: *Ehe* S. XXIf.

¹⁸ Tertullian schüttete an verschiedenen Stellen seinen Spott über den fleischlich so schwachen Hermogenes aus, der nach Tert. Adv. Herm. 1,2 ed. Waszink S. 15,12 fortwährend heiratete. In seiner späteren, aus montanistischer Zeit stammenden Schrift zur Verteidigung der einmaligen Ehe führt Tertullian Hermogenes in 16,1f. ed. Dekkers S. 1251,4–8 als abschreckendes Beispiel ein und behauptet überspitzt, Tertullian habe mehr Frauen geheiratet als gemalt.

zu einer zweiten Ehe.¹⁹ Vielmehr wußte er sein Verhalten gegenüber etwaigen Anschuldigungen sehr geschickt zu begründen und verwies auf das göttliche Gebot von Gen. 1,28, wonach der Schöpfer dem soeben erschaffenen Menschen befahl, sich zu mehren und die gesamte Erde zu füllen.²⁰ Diese Anordnung wurde in der frühen Kirche ganz allgemein als eine Begründung dafür angesehen, daß die Ehe göttliches Gebot sei, dem der gläubige Christ mit seiner Lebensführung unbedingt Folge zu leisten habe.²¹ Gerade die Befürworter der sowohl im antiken wie auch im frühchristlichen Denken verpönten Wiederverheiratung²² beriefen sich auf das Gebot von Gen. 1,28,²³ um deutlich zu machen, daß auch die zweite Ehe in der Schrift nicht als Sünde bezeichnet werde.²⁴ Andererseits diente das Gebot von Gen. 1,28 aber auch dazu, gegenüber radikalen Asketen, wie den Marcioniten, die die

¹⁹ Tert. Adv. Herm. 1,2 ed. Waszink S. 15,11f.

²⁰ Tert. Adv. Herm. 1,2 ed. Waszink S. 15,11, vgl. auch Waszink: Übersetzung S. 102 A. 7 und Armstrong: Genesis S. 122.

²¹ Knapp und prägnant heißt es bei Clemens von Alexandrien Paid. II,83,2 ed. Stählin S. 208,7–9: «... πληθύνεσθε γὰρ εἶρηκεν [gemeint ist Gott der Schöpfer], καὶ ὑπακουστέον», vgl. auch II,95,2 ed. Stählin S. 214,20–22 und Tert. Ad Uxor. I,2,1 ed. Kroymann S. 374,1–5, der jedoch diese Aussage dahin präzisiert, daß deshalb, weil im Paradies Adam allein mit Eva und Eva allein mit Adam lebte, Gott auch nur die einmalige Ehe angeordnet und gesegnet habe.

²² Vgl. dazu ausführlich: B. Kötting: Die Bewertung der Wiederverheiratung (der zweiten Ehe) in der Antike und in der Frühen Kirche, Rheinisch – Westfälische Akademie der Wissenschaften: Geisteswissenschaften, Vorträge G 292, Opladen 1988, der aufzeigt, daß die Wiederverheiratung dem antiken und christlichen Denken als anrühlich galt. Da die eine Ehe auch in der heidnischen Gesellschaft vielfach als ein moralisches Ideal galt, konnte der Apologet Athenagoras Legatio pro Christ. 33 ed. Schoedel S. 80 seiner Leserschaft die Christen als eine Gemeinschaft schildern, in der man bei der einen einzigen Ehe blieb, weil man die zweite Ehe als verstockten Ehebruch ansah.

²³ Clem. Alex. Strom. II,139,3 ed. Stählin S. 190,2–5 bemerkt Clemens, daß diejenigen, die eine erneute Heirat billigen, sich auf Gen. 1,28 berufen und anführen, daß der Mensch als Mann und Frau geschaffen sei und das Gebot erhalten habe, fruchtbar zu sein und sich zu vermehren. Clemens gibt dagegen zu bedenken, daß es auch im Tierreich Beispiele für die eine Ehe gebe, vgl. dazu auch Kötting: Die Bewertung der Wiederverheiratung S. 20ff.

²⁴ Nach 1. Kor. 7,38–40 galt die zweite Ehe dem Gesetz nach als erlaubt und war demnach keine Sünde, größeren Ruhm erlangt jedoch derjenige, der auf die zweite Ehe verzichtet und stattdessen für sich bleibt, vgl. dazu auch Hermas Mand. IV,4,1f. ed. Whittaker S. 28,20–25 und Clem. Alex. Strom. III,82,4f. ed. Stählin S. 233,25–234,3. Für Tertullian, der schon in seiner großkirchlichen Zeit der Wiederheirat ausgesprochen kritisch gegenüberstand, verschärfte sich die Problematik mit seinem Übertritt zum Montanismus noch einmal, so daß er schließlich allein die einmalige Ehe gutheißen konnte, vgl. dazu P. de Labriolle: Un épisode de l'histoire de la morale chrétienne. La lutte de Tertullien contre les secondes nocces, in: APPhC 154 (1907), S. 362–388.

Ehe aus Verachtung gegenüber den Werken des Weltschöpfers ablehnten und sich deshalb weigerten, die vom bloß gerechten Demiurgen geschaffene Welt zu füllen,²⁵ zu betonen, daß die göttliche Schöpfung und die göttlichen Anordnungen ganz und gar gut seien.²⁶ Indem Hermogenes also seine eigene Wiederheirat mit dem göttlichen Gebot des Schöpfers begründete, demonstrierte er zugleich, daß er keine weltablehnende Haltung einnahm und dieses dem Menschen gegebene Gesetz Gottes als eine ganz und gar positive Satzung anerkannte, in der der gute Wille des Schöpfers für sein Geschöpf zum Ausdruck kommen sollte.

3.2.3 *Hermogenes als Lehrer der intelligentes*

Der Theologe und Maler Hermogenes hat nach allem, was wir aus den uns überlieferten Quellen erschließen können, nicht nur eine Ausbildung im Malereihandwerk,²⁷ sondern darüberhinaus auch eine bemerkenswert gründliche und intensive Schulung in philosophisch-platonischem Denken erhalten,²⁸ die ihn dazu befähigte, geeignete Antworten auf die komplexen Fragestellungen zu finden, die besonders die Gebildeten jener Tage beschäftigten. Ob Hermogenes neben seiner Tätigkeit als Wandmaler auch Unterricht erteilte,²⁹ sagt Tertullian nicht, doch läßt er zumindest noch erkennen, daß sich Hermogenes auf schriftlichem Wege an die *intelligentes* wandte³⁰ und sie darüber belehrte,

²⁵ Clem. Alex. Strom. III,12,2 ed. Stählin S. 220,32–201,1 berichtet davon, daß die Marcioniten sich gegen die Anordnung von Gen. 1,28 stellten und sich weigerten, die vom Demiurgen geschaffene Welt zu füllen.

²⁶ Tertullian verteidigt mit Bezug auf Gen. 1,28 gegenüber den Marcioniten die Güte des gesamten Schöpfungswerkes, zu dem auch die Anordnung gehört, daß die Menschen sich vermehren und über die Erde ausbreiten sollen, vgl. Tert. Adv. Marc. I,29,2 ed. Kroymann S. 473,2–6 und dazu Munier: Ehe S. XXVIII.

²⁷ Zu der handwerklichen Ausbildung in der Antike vgl. Burford: Künstler S. 96ff.

²⁸ Tert. Adv. Herm. 1,4 ed. Waszink S. 16,5f. beschuldigt Tertullian den Hermogenes, sich von den Christen abgewandt und sich stattdessen an die Lehre der Philosophen gehalten zu haben, vgl. zu dieser Stelle auch Waszink: Observations S. 129f. Ähnlich auch Tert. Adv. Herm. 8,3 ed. Waszink S. 24,22–25,1 und Hipp. Ref. VIII,17,2 ed. Marcovich S. 336–337,13.

²⁹ Sowohl für die heidnisch-philosophischen als auch für die christlichen Lehrer ist bezeugt, daß sie auch neben ihrem eigentlichen Beruf lehren konnten, vgl. Neymeyr: Die christlichen Lehrer S. 218 und S. 227.

³⁰ Das geht daraus hervor, daß sich Tertullian gegenüber Hermogenes zum Anwalt der Ungebildeten macht. Tert. Adv. Herm. 3,2 ed. Waszink S. 17,19–22 sagt er, er habe die hermogeneische Argumentation wegen der Ungebildeten – *propter non intelligentes* – noch einmal wiedergegeben und wolle sie nun entkräften, damit auch

wie man die göttliche Schöpfung auf angemessene Weise denken könne. Offenbar gab es in der Gemeinschaft, der Hermogenes angehörte, neben den einfachen Gläubigen auch eine größere Zahl von leidlich Gebildeten, die an philosophischen Fragestellungen ein Interesse hatten und entsprechende Begründungen für den Glauben verlangten.³¹ Wohl um diesem Notstand abzuhelpen, griff der geschulte Hermogenes zur Feder³² und verfaßte eine Lehrschrift, in der er die Schöpfungserzählung der Genesis auslegte und für den wißbegierigen Zeitgenossen nachprüfbar darlegte, wie man den einen Gott als den Schöpfer und die Welt und den Menschen als seine gute Schöpfung verstehen könne.³³ Mit einiger Sicherheit ist davon auszugehen, daß Tertullian diese Schrift bei seiner Entgegnung vorlag.³⁴ Denn nur so läßt es sich schlüssig erklären, daß Tertullian in seiner Erwiderung gegen Hermogenes immer wieder einzelne Aussagen seines Kontrahenten wörtlich zitieren³⁵ und auf zuvor Gesagtes verweisen konnte, um zu zeigen, wie unstimmig und in sich widersprüchlich die Lehre des Hermogenes sei.³⁶ Welchen Titel

die einfachen Christen bemerken, daß sich die Lehre des Hermogenes widerlegen läßt. Etwas später, in Adv. Herm. 3,7 ed. Waszink S. 19,6ff. fügt Tertullian um der Ungebildeten willen eine von ihm selbst entwickelte zusätzliche Kritik an der hermogeneischen Lehre an.

³¹ Über die im zweiten Jahrhundert aufbrechenden Spannungen zwischen den einfachen Gläubigen und den gebildeteren Christen, deren höheres intellektuelles Niveau dazu führte, daß sie nach angemessenen Begründungen für ihren Glauben fragten, informieren N. Brox: Der einfache Glaube und die Theologie, in: Kairos 14 (1972), S. 161–187 und R. Klein: Christlicher Glaube und heidnische Bildung (Zum sozialen Hintergrund eines innerchristlichen Problems in den ersten Jahrhunderten), in: Laverna 1 (1990), S. 50–100.

³² Tert. Adv. Herm. 1,2 ed. Waszink S. 15,12f. nennt Tertullian den *stilus* als das zweite Arbeitsgerät des Hermogenes neben dem bereits erwähnten *cauterium*, welches er für seine Tätigkeit als Wandmaler gebrauchte.

³³ Neymeyr: Die christlichen Lehrer S. 228 weist darauf hin, daß es für die christlichen Lehrer geradezu charakteristisch war, ihre Lehrtätigkeit auch auf schriftlichem Wege auszuüben.

³⁴ Gegen Quacquarelli: L'eresia materialia di Ermogene S. 250, der vermutet, daß sich die hermogeneische Lehre zunächst mündlich verbreitet habe und erst durch die Entgegnungen des Theophilus und Tertullian verschriftlicht wurde.

³⁵ Tertullian macht häufig selbst kenntlich, daß er die Ansichten seines Gegners referiert und an einigen Stellen auch wörtlich zitiert, vgl. dazu auch Heintzel S. 16ff. und Chapot: L'hérésie d'Hermogène S. 7.

³⁶ Besonders in dem mit Kapitel 35 beginnenden Teil seines *Adversus Hermogenem* wirft Tertullian dem Hermogenes vor, an der einen Stelle das eine, in einem anderen Zusammenhang jedoch etwas ganz anderes gesagt zu haben. Vgl. zu dieser Art und Weise der Auseinandersetzung z.B. den Satz in Tert. Adv. Herm. 43,1 ed. Waszink S. 63, 12f.: «*Supra certamen motui adscribis, hic tarditatem*». Diese Aussage läßt sich nur so verstehen, daß Tertullian einen zusammenhängenden Text des Hermogenes vorliegen hatte.

dieses Werk jedoch einmal getragen hat, wissen wir jedoch leider nicht.³⁷

Wahrscheinlich schrieb Hermogenes, der ja vermutlich ursprünglich aus dem griechisch sprechenden Osten des römischen Reiches, vielleicht genauer aus dem kleinasiatischen Raum, stammte,³⁸ sein an die Gebildeten gerichtetes Werk auch in griechischer Sprache,³⁹ doch letzte Gewißheit läßt sich an dieser Stelle ebenso wenig erlangen wie im Hinblick auf Aufbau und Umfang seiner Schrift, weil uns Tertullian bedauerlicherweise nichts darüber mitteilt.⁴⁰ Er gibt uns lediglich den Hinweis, daß sein Kontrahent Hermogenes in seiner Erläuterung des christlichen Verständnisses von der Schöpfung von der Frage ausgegangen sei, wie man Gott als den Schöpfer auf eine ihm angemessene Weise denken könne.⁴¹

Diese für uns nicht mehr genau zu umreißende Lehrschrift über die göttliche Schöpfung, der vielleicht noch weitere gefolgt sind, mußte im letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts den Nerv der Zeit getroffen und überaus erfolgreich gewesen sein, denn wir wissen, daß Hermogenes sehr schnell eine große Anzahl von Schülern und Gesinnungsgenossen um sich versammeln konnte,⁴² die seine Ansichten in allen Teilen des Reiches populär machten.⁴³ In jenen Tagen war der christ-

³⁷ Wie er sein Werk überschrieben hatte, wissen wir im Unterschied etwa zu den Werken des Apelles nicht, vgl. zu diesen oben unter 2.3 und 2.7.

³⁸ Davon ist auszugehen, weil ihn Theophilus aus Antiochien zuerst nachhaltig bekämpft hat. Genauer lässt sich jedoch über die Herkunft des Hermogenes nicht sagen.

³⁹ Das meint Heintzel S. 18. Die gebildete Elite, an die sich Hermogenes wandte, verstand und sprach auch im Westen griechisch. Es wäre also eher verwunderlich, wenn der wahrscheinlich aus dem Osten stammende Hermogenes eine andere Sprache als eben griechisch geschrieben und gesprochen hätte. Chapot: *L'hérésie d'Hermogène* S. 9ff. vermutet dagegen, daß Tertullian ein lateinisches Schriftstück seines Gegners vorliegen hatte.

⁴⁰ Vgl. auch Heintzel S. 17.

⁴¹ Tert. Adv. Herm. 2,1 ed. Waszink S. 16,10ff. macht deutlich, daß die Frage danach, wie Gott überhaupt als der Schöpfer denkbar sei, am Anfang der Erörterungen des Hermogenes gestanden hat.

⁴² In den Quellen ist durchweg von Schülern und Anhängern des Hermogenes die Rede, so Tert. Adv. Herm. 38,2 ed. Waszink S. 58,14, wo zugleich davon ausgegangen wird, daß diese Schüler die Lehre des Hermogenes weiterentwickeln und eigenständig mit Argumenten bekräftigen, zu den Schülern des Hermogenes vgl. auch Hipp. Ref. VIII,17,2 ed. Marcovich S. 337,1. Ob der in Tert. De Praescr. XXX,13 ed. Refoulé S. 211,35–37 neben Hermogenes genannte Nigidius ein Anhänger des Hermogenes oder ein prominenter Vertreter der hermogeneischen Lehre in Karthago gewesen ist, läßt sich nicht mehr sagen.

⁴³ Clemens scheint es in Alexandrien mit einigen (ἐνίοι) Hermogeneern zu tun gehabt zu haben, vgl. Ecl. proph. 56,2 ed. Stählin S. 152,26ff. Am Ende des

liche Lehrer Hermogenes⁴⁴ offenbar ein hochgeachteter und gerade auch von den Intellektuellen häufig gelesener theologischer Lehrer,⁴⁵ dessen Ansichten eine große Zahl von Schülern anzogen, weil sie auf eine verständliche Weise darüber Auskunft geben konnten, wie Gott die sichtbare Welt und den Menschen geschaffen hat.⁴⁶

Jahrhunderts gab es offensichtlich in den wichtigen Zentren des Reiches eine nennenswerte Anzahl von Hermogenesanhängern.

⁴⁴ Neymeyr: *Die christlichen Lehrer* S. 41 rechnet Hermogenes nicht unter die christlichen Lehrer des zweiten Jahrhunderts, sondern weist lediglich darauf hin, daß sich Clemens mit dem Gnostiker (sic!) Hermogenes auseinandergesetzt habe.

⁴⁵ Auf die erhebliche Bedeutung des Hermogenes am Ende des zweiten und beginnenden dritten Jahrhunderts weist auch Quacquarelli: *L'Adversus Hermogenem* S. 69 hin.

⁴⁶ Poudéron: *Sur la formation* S. 237ff. arbeitet heraus, daß die christlichen Schulen des späten zweiten Jahrhunderts weitgehend unabhängig von der sich erst entwickelnden kirchlichen Hierarchie auf die Fragen der Gebildeten eingehen konnten.

KAPITEL 3.3

DIE GRUNDLEGUNG HERMOGENEISCHER THEOLOGIE: DER EINE TRANSZENDENTE GOTT IST DER SCHÖPFER ALLER DINGE

3.3.1 *Sein Anliegen: Wie läßt sich der eine, unveränderliche und gute Gott als der Schöpfer denken?*²

Nachdem er seine Leser mit der Person des Hermogenes vertraut gemacht hat,¹ gibt Tertullian im eigentlichen Corpus der Auseinandersetzung mit der Lehre seines Gegners zunächst dessen Argumentationsgang in einiger Ausführlichkeit wieder,² bevor er seinerseits mit der expliziten Widerlegung der hermogeneischen Lehre beginnt.³ Für uns ist diese recht genaue Darstellung dessen, was Hermogenes vorgetragen hat, die Tertullian fast ohne jeglichen eigenen Kommentar referiert, von ganz entscheidender Bedeutung, da sich dadurch zumindest das Anliegen der hermogeneischen Theologie noch einigermaßen deutlich erkennen und fassen läßt. All seinen Überlegungen stand demnach die grundsätzliche Frage voran, auf welche Weise es überhaupt denkbar sei, daß Gott diese vorhandene Welt geschaffen habe.⁴ Nach Hermogenes sind drei verschiedene Modelle zumindest theoretisch vorstellbar: entweder könnte Gott die Welt aus sich selbst heraus oder aber aus dem Nichts, oder, was schließlich ebenfalls möglich wäre, aus etwas Anderem, offensichtlich schon Vorhandenem, geschaffen haben.⁵ Jede der hier angegebenen Möglichkeiten unter-

¹ Tert. Adv. Herm. 1,2 ed. Waszink S. 15,6–16,1.

² Tert. Adv. Herm. 2,1 ed. Waszink S. 16,10–17,19 referiert nicht ohne einen polemischen Unterton, jedoch ohne direkte Entgegnung zunächst die Lehre des Hermogenes.

³ Erst mit Tert. Adv. Herm. 3,2 ed. Waszink S. 17,19ff. setzt die Widerlegung des Tertullian ein.

⁴ Tert. Adv. Herm. 2,1 ed. Waszink S. 15,10–15 gibt zu erkennen, daß dieses die Ausgangsfrage des Hermogenes gewesen ist, die allen weiteren Erörterungen voranstand.

⁵ Tert. Adv. Herm. 2,1 ed. Waszink S. 16,10ff.: «*Hanc primam umbram plane sine lumine pessimus pictor illis argumentationibus coloravit praestruens aut[em] dominum de semetipso fecisse cuncta aut de nihilo aut de aliquo . . .*». Diese drei verschiedenen Möglichkeiten: Schöpfung aus der göttlichen Substanz, Schöpfung aus dem Nichts oder aus etwas

zog Hermogenes nun einer strengen Prüfung, um herauszufinden, welche von ihnen am geeignetsten sei, dem Gebildeten auf eine angemessene Weise zu verdeutlichen, wie nach christlicher Interpretation Gott als der Schöpfer dieser Welt folgerichtig und logisch gedacht werden könne. Widerspruch eine der hier aufgezeigten Alternativen dem Wesen Gottes, so war sie nach Ansicht von Hermogenes ungeeignet, Gottes Schöpfungstätigkeit für den Verstand nachvollziehbar zu beschreiben. Alleiniges Kriterium für die Beurteilung der verschiedenen Vorstellungen von der Schöpfung war für Hermogenes das Wesen Gottes.⁶ Ein Konzept von der göttlichen Schöpfung, das der Unveränderlichkeit Gottes oder aber seiner vollkommenen Güte zuwiderliefe, konnte für den vom mittelplatonischen Denken geprägten Hermogenes unmöglich in Frage kommen.⁷ Beides, die göttliche Unwandelbarkeit und die übergroße göttliche Güte, mußten für ihn gleichermaßen gewährleistet sein, um wirklich sachgemäß und gleichzeitig denkerisch nachvollziehbar von der göttlichen Schöpfung sprechen zu können. Bei genauerer Betrachtung stellte sich dann heraus, daß die Vorstellung, Gott habe die Welt aus sich selbst hervorgebracht, sobald sie an diesem Kriterium gemessen wird, letztlich zu völlig unhaltbaren Konsequenzen führt. Nimmt man nämlich an, Gott habe den ja zweifellos von ihm verschiedenen Kosmos aus sich heraus geschaffen, so wäre folglich das Geschaffene immer zugleich

Bestehendem kannte offensichtlich auch die mittelplatonische Philosophie, vgl. Plut. Quaest. Plat. 1003 AB ed. Cherniss S. 50, dazu auch May: Schöpfung aus dem Nichts S. 143 A. 127. Stead: Divine Substance S. 235 spricht sogar mit Hinweis auf Iren. Adv. Haer. II,10,4 und Methodius Autex. II,9 von einem «... recognized cosmological scheme...».

⁶ Hermogenes ging es darum, die unterschiedlichen Vorstellungen von der Schöpfung am Gottesbegriff zu überprüfen und so zu dem Ergebnis zu gelangen, daß einzig und allein eine Schöpfung aus zugrundeliegender Materie mit dem Gedanken an einen unveränderlich und schlechthin guten Gott zu vereinbaren ist. Die Frage nach dem Ursprung des Schlechten in dieser Welt, die in der Sekundärliteratur immer wieder als sein zentrales Problem angesehen wird, hat ihn im Zuge dieser Erörterung wohl eher am Rande beschäftigt. Daß es Hermogenes darum gegangen sei, die Herkunft des Schlechten zu ergründen, behauptet Heintzel S. 19: «Man hat bei unserem Denker das Motiv und den Grundton seiner Gedanken allein in der ethischen Frage zu suchen: woher stammt das Böse und wie ist es zu erklären?», ebenso auch Hilgenfeld: Ketzergeschichte S. 554, Lietzmann: Geschichte der Alten Kirche II S. 270; Quacquarelli: L'Adversus Hermogenem S. 66; Armstrong: Genesis S. 102 und May: Hermogenes S. 463 und ders.: Schöpfung aus dem Nichts S. 142 und 148 sowie Chapot: L'hérésie d'Hermogène S. 13.

⁷ Im Platonismus gerade auch der Kaiserzeit galten die Unveränderlichkeit Gottes und seine Güte nach *Politeia* 397aff. als die *τύποι περί θεολογίας*, vgl. auch Dreyer: Begriff des Gottgeziemenden S. 28ff.

auch ein Teil Gottes.⁸ Damit ergäbe sich aber die unmögliche Folgerung, daß man Gott in verschiedene Teile teilen müßte, was seinem Wesen als von sich aus unteilbar, unveränderlich und sich immer gleichbleibend in keiner Weise entsprechen könne.⁹ Außerdem ist jedes Teilwesen schon aus sich heraus als etwas nicht Vollkommenes zu denken, so daß man gezwungen sei, daraus zu schließen, daß nicht nur die Welt, sondern auch Gott als ein Teil in sich unvollkommen sein müßte.¹⁰ Will man also nicht zu derart absurden Vorstellungen über das Wesen Gottes gelangen, so bleibt nichts anderes übrig, als die Möglichkeit auszuschließen, daß die Welt als ein Teil Gottes entstanden sei.¹¹

Um nichts besser erschien Hermogenes nun aber die andere, ebenfalls denkbare Alternative, nach der Gott die Welt nicht als einen Teil seiner selbst, sondern als Ganzes aus sich heraus geschaffen haben sollte.¹² In diesem Fall müßte Gott zugleich Ganzes und nicht Ganzes sein, damit er einerseits schaffen könne, andererseits aber auch geschaffen werden könne.¹³ Gott wäre damit in etwas Schaffendes und etwas Geschaffenes gespalten, im selben Augenblick seiend und werdend.¹⁴ Nach Hermogenes fester Überzeugung ist Gott aber von

⁸ Tert. Adv. Herm. 2,2 ed. Waszink S. 16,15ff., vgl. dazu auch Tresmontant: S. 120.

⁹ Tert. Adv. Herm. 2,2 ed. Waszink S. 16,15–18: «*Negat illum [gemeint ist Hermogenes] ex semetipso facere potuisse, quia partes ipsius fuissent quaecumque ex semetipso fecisset dominus; porro in partes non devenire ut indivisibilem et indemutabilem et eundem semper, qua dominus*», vgl. dazu auch Orbe: *Hacia la primera teologia* S. 270. Gerade die Unveränderlichkeit Gottes, seine Teillosigkeit und Unteilbarkeit war auch für die Platoniker dieser Zeit mit Bezug auf Tim. 35a von entscheidender Bedeutung. Plutarch Plat. Quaest. 1001D ed. Cherniss S. 36 beschreibt das Geistige als eine «... ἀμέριστος οὐσία καὶ κατὰ ταῦτον ὡσαύτως ἔχουσα...», vgl. auch Numenius Fr. 8 und 11 Des Places. Ähnliche Darstellungen des Göttlichen finden sich auch im mittelpatonischen Handbuch Did. 156,17ff. ed. Whitt., wo das Wesen Gottes mit einem mathematischen Punkt verglichen wird, der nicht teilbar und somit ohne Teile und unveränderlich ist, vgl. dazu auch Maas: *Die Unveränderlichkeit Gottes* S. 70ff. Schon kurz zuvor, Did. 165,13f. ed. Whitt., hatte es geheißen, daß Gott weder ein Teil von etwas sein könne, noch wie ein Ganzes Teile habe, vgl. dazu auch Dillon: *Alcinous* S. 108f.

¹⁰ Tert. Adv. Herm. 2,2 ed. Waszink S. 16,18–21 und dazu Heintzel S. 22.

¹¹ Auf diese Argumentation spielt Tertullian auch in Tert. Adv. Herm. 12,3 ed. Waszink S. 29,2–9 und 39,1 ed. Waszink S. 59,10–13 an.

¹² Tert. Adv. Herm. 2,3 ed. Waszink S. 16,21–17,5.

¹³ Tert. Adv. Herm. 2,3 ed. Waszink S. 16,21–17,1: «*<A>ut si totus totum [an dieser Stelle muß man wahrscheinlich *se* konjizieren, so Prof. Dr. Baltes mündl.] fecisset, oportuisset illum simul et totum esse et non totum, quia oporteret et totum esse, ut faceret semetipsum, et totum non esse, ut fieret de semetipso*». Zu dieser Argumentation vgl. auch Tresmontant S. 120.

¹⁴ Tert. Adv. Herm. 2,3 ed. Waszink S. 17,1f.

Ewigkeit her seiend und kann deshalb nicht zugleich als etwas Werdendes vorgestellt werden,¹⁵ so daß auch diese Denkmöglichkeit, daß die Welt als Ganzes aus Gottes eigenem Sein entstanden sei, nicht aufrecht zu erhalten ist, ohne am Ende wiederum zu vollkommen unhaltbaren Konsequenzen im Hinblick auf das Wesen Gottes zu gelangen. Da Gott unteilbar, unveränderlich, stetig, aus sich selbst heraus vollkommen und ewig zu denken ist, hat er nach Ansicht von Hermogenes schlechthin keinerlei Beschaffenheit, die es ihm erlaubt hätte, die Welt aus sich selbst heraus zu bilden.¹⁶ Eine solche Vorstellung von der Entstehung der Welt widerstreitet massiv dem Gottesbegriff und ist schon von daher unmißverständlich abzulehnen, da jede Theorie des Schöpfungsgeschehens, die davon ausgeht, daß der Kosmos aus dem göttlichen Sein hervorgegangen ist, letztlich entweder Gottes Unveränderlichkeit und Unteilbarkeit verletzen muß,¹⁷ oder aber, was ebenso undenkbar wäre, sein ewiges Sein mit dem Werden vermischt.¹⁸ Selbst wenn man alle theoretisch vorstellbaren Möglichkeiten in Betracht zieht, kann die Auffassung von einer Schöpfung aus Gottes eigener Substanz nach Ansicht von Hermogenes einen mit Verstand begabten Menschen kaum davon überzeugen, daß Gott die Welt geschaffen habe, weil sie dem ewigen und unveränderlichen Wesen Gottes nicht entspricht.¹⁹

Den gleichen Vorwurf muß sich laut Hermogenes jedoch auch die zweite, theoretisch mögliche Auffassung, nach der Gott die Welt aus dem Nichtvorhandenen geschaffen habe, gefallen lassen.²⁰ Denn Gott ist nach Hermogenens Ansicht ganz und gar gut und gemäß dieser

¹⁵ Tert. Adv. Herm. 2,3 ed. Waszink S. 17,2f.: «*Eum autem qui semper sit non fieri sed esse illum in aevum aevorum*».

¹⁶ Tert. Adv. Herm. 2,3 ed. Waszink S. 17,4f.: «*Igitur non de semetipso fecisse illum qui non eius fuerit condicionis, ut de semetipso facere potuisset*», vgl. auch 15,1 ed. Waszink S. 31,7f.

¹⁷ So lautet der Haupteinwand gegen eine Schöpfungslehre, die annahm, daß die Welt aus einem Teil Gottes hervorgegangen sei.

¹⁸ Das war der Hauptvorwurf gegenüber der Ansicht, die Gott und Welt letztlich als zwei verschiedene Aspekte der einen Sache verstanden.

¹⁹ Ganz ähnlich wie hier Hermogenes kritisiert auch Numenius, Fr. 52,15–24Des Places, «einige Pythagoräer», die behauptet hatten, die Zweiheit sei aus der Einheit hervorgegangen. Eine solche Lehre, so Numenius, könne noch nicht einmal mittelmäßig (*mediocriter*) gebildeten Menschen einfallen, da die Einheit dabei ihre Natur aufgeben oder gespalten werden müsse, vgl. dazu auch Dörrie/Baltes: Der Platonismus in der Antike IV S. 468 und Alt: Weltflucht S. 30. Hermogenes, der hier die gleiche Argumentation vorträgt, hat sie also vermutlich im Rahmen seiner fundierten philosophischen Ausbildung erlernt.

²⁰ Tert. Adv. Herm. 2,4 ed. Waszink S. 17,5–10.

ihm eigenen Beschaffenheit gewillt, allein vollkommen gute Dinge zu erschaffen.²¹ Aufgrund seiner eigenen absoluten Güte sucht Gott sich alles möglichst ähnlich und damit möglichst gut zu machen, so daß das Schlechte, das Gottes eigenem und gutem Wesen so gar nicht entspricht, unmöglich auf den guten Willen des göttlichen Schöpfers zurückgeführt werden könne.²² Daß Gott willentlich etwas ihm selbst nicht Entsprechendes oder gar ihm Unwürdiges erschaffen haben sollte, erschien Hermogenes im höchsten Maße blasphemisch und damit völlig undenkbar.²³ Gemessen an der Vorstellung von einem unwandelbaren und von Ewigkeit her guten Gott konnte daher nicht allein die erste Möglichkeit, nach der Gott aus sich heraus den Kosmos geschaffen haben sollte, nicht überzeugen, sondern auch die Alternative, die davon ausging, daß Gott die Welt aus dem Nichts geschaffen habe. Beiden gelang es letztlich nicht, schlüssig zu erklären, wie es denkbar sei, daß dieser Gott etwas von ihm selbst Verschiedenes gebildet haben sollte.²⁴

Folglich bleibt allein das dritte und letzte Denkmodell übrig, die Schöpfung aus etwas Anderem, da Gott aufgrund seiner Beschaffenheit nur der Urheber des Guten sein könne und das Schlechte damit notwendigerweise der Fehlerhaftigkeit und Unzulänglichkeit von etwas

²¹ Tert. Adv. Herm. 2,4 ed. Waszink S. 17,5–10: «*Proinde ex nihilo non potuisse eum facere sic contendit, bonum et optimum definiens dominum, qui bona atque optima tam velit facere quam sit; immo nihil non bonum atque optimum et velle eum et facere. Igitur omnia ab eo bona et optima oportuisse fieri secundum condicionem ipsius*», vgl. auch Orbe: *Hacia la primera teologia* S. 271.

²² Auch in diesem Fall geht es nicht darum, ob die Vorstellung von Gottes schöpferischem Handeln aus Nichts logisch denkbar ist, wie Heintzel S. 23 annimmt, sondern einzig und allein darum, ob sie dem Wesen Gottes entspricht.

²³ Tert. Adv. Herm. 2,4 ed. Waszink S. 17,10ff.: «*Inveniri autem et mala ab eo facta, utique non ex arbitrio nec ex voluntate, quia si ex arbitrio et voluntate, nihil incongruens et indignum sibi faceret*». Ganz ähnlich auch Tert. Adv. Herm. 10,1 ed. Waszink S. 26,5f. Auch an dieser Stelle zeigt sich Hermogenes Bild vom Wesen Gottes deutlich vom Platonismus geprägt, der ebenfalls besonders nach Tim. 29e davon sprach, daß Gott entsprechend seines eigenen guten Wesens alles möglichst gut machen will, vgl. dazu Did. 167,10ff. ed. Whitt., Philo Opif. 21 ed. Cohn S. 6,12–18 und Diog. Laert. III,72 ed. Long I S. 150,14–19 sowie Dreyer: *Begriff des Gottgeziemenden* S. 73ff. und Wyrwa: *Platonaneignung* S. 217 mit A. 55.

²⁴ Sowohl der Gedanke einer Schöpfung aus Gott selbst als auch einer Schöpfung aus dem Nichts, so urteilte Hermogenes, sind nicht mit Gottes *condicio* in Übereinstimmung zu bringen. Im ersten Fall lautet das Fazit des Hermogenes: «*Igitur non de semetipso fecisse illum qui non eius fuerit condicionis, ut de semetipso facere potuisset*», Vgl. Tert. Adv. Herm. 2,3 ed. Waszink S. 17,4f. Im zweiten Fall heißt es: «*Igitur omnia ab eo bona et optima oportuisse fieri secundum condicionem ipsius*», vgl. Tert. Adv. Herm. 2,4 ed. Waszink S. 17,8–10. In beiden Fällen ist die Beschaffenheit Gottes das Kriterium, nach dem geurteilt wird, vgl. dazu auch Chapot: *L'hérésie d'Hermogène* S. 35.

Anderem entstammen müsse.²⁵ Nur so könne an der unbedingten Güte des schaffenden Gottes auch denkerisch festgehalten und nachprüfbar dargelegt werden, daß Gott der Schöpfer dieser Welt sei. Mit diesem somit als unumgänglich erwiesenen Anderen meinte Hermogenes die bereits ewig vorhandene und nicht erst von Gott geschaffene Materie, deren Annahme er für unbedingt notwendig hielt, um auch mit dem Verstand zu begreifen, wie der eine unwandelbare und ganz und gar gute Gott die Welt geschaffen hat.²⁶

Nach sorgfältiger Überprüfung aller drei zuvor kurz genannten Modelle, die göttliche Schöpfung der Welt zu verstehen, kam Hermogenes zu dem Ergebnis, daß nur die Schöpfung aus der von jeher von Gott getrennt existierenden Materie es dem Denken erlaubte, die in sich ambivalente Welt als das Produkt eines unveränderlichen und allein guten Gottes zu erkennen. Nur wer bereit war, neben Gott eine bereits vorhandene und nicht erst durch Gott geschaffene Materie als zweites Prinzip anzunehmen, der war nach Hermogenes in der Lage, auf überzeugende Weise Gott als den alleinigen Schöpfer dieses Kosmos darzulegen, weil er zeigen konnte, wie der gänzlich gute und unwandelbare Gott ohne Einbuße seines ewigen Seins die Welt geschaffen habe. Wirklich gottgemäß²⁷ könne man nach Ansicht von Hermogenes von der Schöpfung nur dann sprechen, wenn man sie sich als eine Schöpfung aus präexistenter Materie dachte, denn nur ein solches Verständnis von der Entstehung der Welt²⁸ gewährleiste, daß nicht doch in der Konsequenz Gott der Schöpfer als ein wandelbares, teilbares oder nicht gutes Wesen vorgestellt werden müsse.²⁹

²⁵ Tert. Adv. Herm. 2,4 ed. Waszink S. 17,12ff.: «*Quod ergo non arbitrio suo fecerit, intellegi oportere ex vitio alicuius rei factum ex materia esse sine dubio*». Zu dieser Stelle vgl. auch Waszink: Observations S. 141f. und Tresmontant S. 121. Politeia 379bc heißt es ganz ähnlich wie bei Hermogenes, daß das Gute nicht von allem die Ursache sei, wie die Vielen meinen, sondern allein die Ursache des Guten. In Bezug auf das Schlechte sei aber der gute Gott keinesfalls die Ursache, hier müsse man andere Ursachen suchen, keinesfalls jedoch Gott: «... τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἅττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια, ἀλλ' οὐ τὸν θεόν».

²⁶ Tert. Adv. Herm. 2,4 ed. Waszink S. 17,12–14.

²⁷ Darum ging es Hermogenes offensichtlich im Zentrum seines theologischen Nachdenkens, wie der häufige Bezug auf Gottes *condicio* im zweiten Kapitel von *Adversus Hermogenem* deutlich erkennen läßt.

²⁸ Für die Entstehung des Menschen galt für Hermogenes offensichtlich der gleiche Grundsatz, vgl. dazu unter 3.7.

²⁹ Zu den Übereinstimmungen zwischen der philosophischen Theologie und der theologischen Philosophie jener Zeit, die sich auch im Gottesverständnis der frühen Christen wiederfindet, vgl. Grant: The early Christian doctrine of God S. 14ff. Wie die heidnischen Zeitgenossen betonten auch die Christen die Teillosigkeit und Unwandelbarkeit ihres Gottes.

Wer also den unveränderlich guten Gott als den Schöpfer des Kosmos denken wollte, der konnte nach Meinung von Hermogenes nicht anders, als mit Gott zugleich auch eine von ihm grundlegend verschiedene Materie anzunehmen, da allein das Modell einer Schöpfung aus bereits vorhandener Materie mit dem Begriff von Gott als eines aus sich heraus gleichbleibenden und entsprechend seiner eigenen Beschaffenheit nur das Gute wollenden Wesens in Übereinstimmung zu bringen sei. Keine der beiden anderen, von ihm zu Beginn aufgezeigten Alternativen,³⁰ die göttliche Schöpfung zu verstehen und zu erklären, war dazu in der Lage, so daß schließlich nach eingehender Prüfung nur diese eine Vorstellung von der Schöpfung übrig blieb, um zu begreifen, wie der unveränderliche und gute Gott, zu dem sich Hermogenes offensichtlich rückhaltlos bekannte, die Welt geschaffen habe.

3.3.2 *Sein Anliegen im Unterschied zur gnostischen und marcionitischen Unterscheidung zwischen transzendtem Gott und Schöpfer*

Betrachtet man das hermogeneische Anliegen, so wie es uns von Tertullian zu Beginn seiner Auseinandersetzung mit Hermogenes recht gewissenhaft dargestellt wird,³¹ auf dem Hintergrund der theologischen Entwicklung im späten zweiten Jahrhundert, so fällt zunächst einmal ins Auge, daß sich Hermogenes in aller Deutlichkeit für die Verteidigung und intellektuelle Durchdringung des Glaubens an den einen und gänzlich guten Schöpfergott ausgesprochen hat.³² Die Einheit von transzendtem Gott und Schöpfer ließ sich für ihn aber nicht nur glaubend bekennen, sondern nachweisen und zeigen: «. . . ut [. . .] *solus sit et primus et omnium auctor et omnium dominum*».³³ Mit dieser Zielsetzung rückt Hermogenes an die Seite der Theologen des zweiten Jahrhunderts, die auf die Herausforderungen durch Gnostiker und Marcioniten reagierten und deutlich machen wollten, daß das Festhalten an Gott als des Schöpfers denkbar sei.³⁴ Nahm man nämlich,

³⁰ Tert. Adv. Herm. 2,1 ed. Waszink S. 16,10–15.

³¹ Tert. Adv. Herm. 2,2–4 ed. Waszink S. 16,15–17,10.

³² Daß Hermogenes grundsätzlich nichts anderes als die großkirchliche Lehre von Gott vertreten wollte, muß auch Tertullian, wenn auch widerwillig, feststellen, vgl. Tert. Adv. Herm. 1,3 ed. Waszink S. 16,1–4.

³³ Tert. Adv. Herm. 6,1 ed. Waszink S. 22,3f. und 5,2 ed. Waszink S. 21,13f.

³⁴ Gegen die gnostische und marcionitische Unterscheidung zwischen Gott und Welt schöpfer stellte auch Irenäus seiner eigentlichen Erwiderung Iren. Adv. Haer. II,1,1 ed. Rousseau/Doutreleau S. 26,6–9 folgende Formulierung voran, die der

so Hermogenes, mit der ungeschaffenen Materie ein zweites Prinzip an, dann mußte man nicht länger zwischen dem obersten Gott und einem minderen und unbeständigen Schöpfer trennen, wie es besonders die Marcioniten taten,³⁵ und es erübrigte sich ebenfalls, diesem Schöpfer mangelnde Güte vorzuwerfen.³⁶ Vielmehr war es nunmehr möglich, die göttliche Unwandelbarkeit und absolute Güte Gottes zu betonen und gleichwohl davon auszugehen, daß dieser Gott die sichtbare Welt geschaffen habe.³⁷ Im Unterschied zu Gnostikern und Marcioniten wollte Hermogenes offenbar demonstrieren, daß man auch dann an der Einheit von Gott und Schöpfer festhalten konnte, wenn man als gebildeter Zeitgenosse davon ausging, daß Gott schlechthin transzendent, unveränderlich und nichts anderes als gut sei.³⁸ Unter der Voraussetzung, daß es neben Gott noch eine ungeschaffene Materie gebe, bestand in Hermogenes' Augen keine Notwendigkeit, den Schöpfer oder sein Werk zu verachten und als eines echten Gottes unwürdig darzustellen,³⁹ vielmehr erschien es auch für das Denken nachvollziehbar, daß der sich selbst treu bleibende und gute Gott in seiner Schöpfung zum Ausdruck kam und aus ihr als allmächtig erkannt werden konnte.⁴⁰

hermogeneischen stark ähnelt: «... *cum sit solus Deus et solus dominus et solus conditor et solus pater et solus continens omnia in omnibus ut sint ipse praestans*».

³⁵ Gerade Wankelmüt und Unbeständigkeit kennzeichnete für Marcion den Schöpfer, der Dinge tut, die er später bereut und erlaubt, was er an anderer Stelle verbietet, vgl. Tert. Adv. Marc. IV,27,1 ed. Kroymann S. 618,25–28: «*Creator inaequalis et ipse inconstans, levis, aliud docens aliud faciens*». Ähnlich auch Tert. Adv. Marc. II,7,3 ed. Kroymann S. 483,33–35 und II,28,1 ed. Kroymann S. 507,4. Zu diesem Topos, der für Marcion von ganz entscheidender Bedeutung gewesen sein muß, vgl. auch Harnack: Marcion S. 268*f.

³⁶ Der niedere Weltschöpfer ist nach Marcion im Unterschied zum oberen unweltlichen Gott nicht gut, vgl. dazu ausführlich und mit zahlreichen Belegen Harnack: Marcion S. 262*f.

³⁷ Hermogenes betonte ja gerade, daß Gottes Wesen unter gar keinen Umständen wandelbar oder aber nicht ganz und gar gut gedacht werden dürfe, hielt aber gleichzeitig an Gott als Schöpfer fest, vgl. Tert. Adv. Herm. 2,1 ed. Waszink S. 16,10–17,14.

³⁸ Die Einheit von gutem Gott und Schöpfer wollte auch Irenäus gegenüber Gnostikern und Marcioniten verteidigen, doch er argumentierte anders als Hermogenes mit der Tradition und der Autorität der überlieferten Schriften, sowie mit dem Zeugnis der Apostel, vgl. Iren. Adv. Haer. II,9,1 ed. Rousseau/Doutreleau S. 82,1–84,18.

³⁹ Gerade die Marcioniten diffamierten und verhöhten die Schöpfung als Ausweis der Mangelhaftigkeit ihres Schöpfers: «... *nimirum, iniquiunt* [s.c. die Marcioniten], *grande opus et dignum deo mundus!*», vgl. Tert. Adv. Marc. I,13,1 ed. Kroymann S. 454, 19f. und Harnack: Marcion S. 273*. Tertullian bemüht sich ebenso wie wahrscheinlich auch Hermogenes in seiner Erwiderung zu zeigen, daß die Welt eines Gottes nicht unwürdig ist, vgl. dazu ausführlich Meijering: Tertullian Contra Marcion S. 41ff.

⁴⁰ Dadurch daß Gott sich der Materie bedient und sie formt, kann er aus seinem

Von der gesamten Anlage seiner Theologie, seinem Interesse an dem einen unveränderlichen und guten Gott als des einzigen Schöpfers und Herrschers dieser Welt⁴¹ und dem Nachweis, wie diese Schöpfung so zu denken sei, daß deutlich werde, daß dieser Gott auch aus seinem Werk erkannt werden könne, war Hermogenes offenkundig ein ganz entschiedener Gegner aller gnostischen und besonders der marcionitischen Lehre von Gott und von der Schöpfung.⁴² Er verstand sich selbst wohl als Vertreter der Großkirche, der die rechtgläubige Position von dem einen gleichbleibend guten Gott, dem Schöpfer und Herrn dieser Welt, auf der Basis der Vernunft darstellen und entfalten wollte,⁴³ und es ist nicht gänzlich auszuschließen, daß Hermogenes mit seiner Lehre von der göttlichen Schöpfung auch eine Möglichkeit sah, die gnostische und marcionitische Unterscheidung zwischen dem minderen Demiurgen und dem transzendenten und vollkommen guten Gott zu überwinden.

3.3.3 *Sein Anliegen im Unterschied zu den Vertretern eines Prinzipienmonismus*

Um dem Gebildeten, der an dem Bekenntnis zu dem einen Gott und Schöpfer festhalten wollte, angemessen zu erläutern, auf welche Weise der unveränderliche und gänzliche gute Gott auch als der alleinige Schöpfer einer wandelbaren und nicht nur guten Welt gedacht werden könne, mußte man nach Ansicht von Hermogenes unbedingt eine

Werk heraus als Gott erkannt und allmächtig genannt werden, so Tert. Adv. Herm. 8,2 ed. Waszink S. 24,17–19. Daß Gott aus seinem Werk, der Schöpfung, heraus erkennbar sei, ist ein in hellenistischer Zeit häufig gebrauchtes Argument gegen die Gottlosigkeit, vgl. z.B. Cicero De nat. deorum 2,15ff. ed. Ax S. 65,10–21, Attikus Fr. 9,35–38 Des Places, Philo Leg. Alleg. 3,97 ed. Cohn S. 134,25–29, Sap. Sal. 13,1, das auch in der christlich apologetischen Literatur des zweiten Jahrhunderts häufig Verwendung fand, vgl. Aristides Apol. 1 ed. Goodspeed S. 3; Tat. Or. ad Graec. 4,2 ed. Whittaker S. 8,5f., Theophil. Ad Autol. I,5 ed. Grant S. 8, Athenagoras Legatio pro Christ. 4,2 ed. Schoedel S. 10, Iren. Adv. Haer. II,9,1 ed. Rousseau/Doutreleau S. 84,15–17 und II,8,1, Tert. Apol. 17,4 ed. Dekkers S. 117,16–19, Adv. Marc. I,10,1 ed. Kroymann S. 451,25f. und I,18,2 ed. Kroymann S. 459,11–13 u.ö.

⁴¹ Tert. Adv. Herm. 5,2 ed. Waszink S. 21,13f. und 6,1 ed. Waszink S. 22,3f.

⁴² Vgl. auch Hilgenfeld: Ketzergeschichte S. 554f., der den Unterschied zwischen Hermogenes und Marcion betont.

⁴³ Gerade die Betonung der Einheit Gottes als des Schöpfers von Himmel und Erde galt zu Hermogenes' Zeiten als ein Ausweis der Rechtgläubigkeit, vgl. dazu Carpenter: Popular Christianity S. 297 und Tröger: Das Christentum im zweiten Jahrhundert S. 119.

von Gott getrennt existierende Materie als ein zweites Prinzip annehmen.⁴⁴ Denn alle Versuche, die Entstehung der Welt auf Gott als einzige Ursache zurückzuführen, scheiterten seiner Ansicht nach geradezu mit Notwendigkeit, weil sie letztlich nicht in der Lage sind, die grundlegende Verschiedenheit der Welt von Gott zu erklären und folglich alles von ihm Unterschiedene in irgendeiner Weise in Gottes eigenem Wesen verorten müssen. Nimmt man an, daß Gott die Welt aus sich heraus geschaffen habe, dann läßt sich in der Konsequenz nicht verstehen, warum sie anders als Gott ist; denkt man sie sich dagegen als aus dem Nichts entstanden, muß man Gott gezwungenermaßen auch für die Entstehung des Schlechten verantwortlich machen.⁴⁵ Nur eine Zweiprinzipienlehre konnte diese Aporie umgehen und veranschaulichen, daß es möglich sei, mit dem Intellekt zu begreifen, wie der eine Gott die Welt geschaffen habe, weil nur sie in der Lage sei, entsprechend der göttlichen *condicio* von Schöpfung zu sprechen.

In Hermogenes begegnet uns also ein Vertreter eines Prinzipien dualismus,⁴⁶ der sich gegen die unter Christen weitverbreitete Lehre von Gott als des alleinigen Prinzips stellte⁴⁷ und ihr entgegenhielt, daß es vom denkerischen Standpunkt her unmöglich sei, die Welt allein aus Gott abzuleiten. Die Ankündigung des gnostischen Lehrers Ptolemäus, seine Schülerin Flora, die in den Anfängen des christlichen Glauben bereits geschult war, zu gegebener Zeit auch darüber zu unterrichten:⁴⁸ «. . . πῶς ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς τῶν ὅλων <ἀπλῆς>⁴⁹ οὔσης τε καὶ ὁμολογουμένης ἡμῖν καὶ πεπιστευμένης, τῆς ἀγεννήτου καὶ ἀφθάρτου

⁴⁴ Darauf zielte die Argumentation in Tert. Adv. Herm. 2,1–4 ed. Waszink S. 16,10–17,14 ja ab.

⁴⁵ Beide Varianten der Einprinzipienlehre scheitern nach Hermogenes, die Welt in ihrer Vorfindlichkeit als Gottes Schöpfung zu begreifen, vgl. Tert. Adv. Herm. 2,2–4 ed. Waszink S. 16,15–17,10.

⁴⁶ Auf die auch unter Christen geführte Diskussion um die an der Weltentstehung beteiligten Prinzipien in Anlehnung und Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie weist auch J.P. Martin: Los primeros apologistas cristianos entre la historia del dogma y la historia de la filosofía, in: A. Bodem/A.M. Kothgasser (edd.): Theologie und Leben. Festgabe für Georg Söll zum 70. Geburtstag. BSRel 58, Rom 1983, S. 73–84 hin.

⁴⁷ In Hermogenes primär einen Gegner der christlichen Lehre von der creatio ex nihilo zu sehen, so Heintzel S. 78 und S. 83, erscheint anachronistisch, da sich diese Lehre erst zu dieser Zeit entwickelte, vgl. auch May: Schöpfung aus dem Nichts S. 148.

⁴⁸ Ptolemäus an Flora 7,8, zitiert nach der Textausgabe von G. Quispel in den SC 24bis S. 70ff.

⁴⁹ Konjekture von Holl, Harnack schreibt stattdessen μιᾶς.

καὶ ἀγαθῆς, συνέστησαν καὶ αὐταὶ αἱ φύσεις, ἢ τε τῆς φθορᾶς καὶ <ἡ> τῆς μεσότητος, ἄνομούσιοι αὐταὶ καθεστῶσαι, τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν ἔχοντος τὰ ὅμοια ἐαυτῷ ὁμοούσια⁵⁰ γεννᾶν τε καὶ προφέρειν», hätte Hermogenes deshalb sicherlich vehement kritisiert. Auf diese Weise ließ sich seiner Ansicht nach das Bekenntnis zu dem einen Gott als des Ursprungs dieser von Gottes eigenem Wesen verschiedenen Welt⁵¹ nicht mit dem Verstand nachvollziehen und Gott als die alleinige Ursache dieses sichtbaren Kosmos verstehen. Ptolemäus gab ja auch selbst zu, daß dieses Unterfangen eine Reihe von nicht zu leugnenden Schwierigkeiten mit sich brachte, da einerseits erklärt werden mußte, wieso aus dem einen einfachen Prinzip etwas wesentlich anderes entstehen konnte, d.h. aus dem Ungewordenen, Unvergänglichen und Guten auch etwas Vergängliches und nicht nur Gutes, andererseits aber auch der Frage nachgegangen werden mußte, wieso etwas vom guten Ursprung Wesensverschiedenes hervorgehen kann, da doch dem Guten natürlicherweise allein ihm Gemäßes und daher nur Gutes entspringt.⁵² Gerade diese beiden Problemstellungen, die Ptolemäus hier angesprochen hatte und meinte, mit seinem komplizierten Weltbildungsmodell hinreichend gelöst zu haben,⁵³ schienen für Hermogenes den Ausschlag geben zu haben, sich gegen die Annahme eines einzigen Prinzips zur Erklärung der Weltentstehung zu wenden. In seinen Augen gab es weder ein adäquates Mittel, um

⁵⁰ Harnack: Dogmengeschichte I S. 285 hatte vermutet, der Begriff bezöge sich auf die Homousie des Sohnes, so daß bereits hier die Formulierung von Nicäa vorweggenommen wäre. Quispel SC 24bis S. 103f. wendet jedoch zu Recht ein, daß hier vielmehr der Grundsatz gemeint sei, daß alles, was aus Gott stammt, im letzten auch Gott ist, weswegen hier nicht der Sohn gemeint sein muß.

⁵¹ Auch für Ptol. ad Flor. 7,8 steht das Bekenntnis zu dem einen Gott als der Ursache für die Entstehung der Welt am Anfang.

⁵² Ptol. ad Flor. 7,8, vgl. dazu auch Löhr: La doctrine de Dieu S. 189, der zu Recht feststellt, daß in diesem Textstück zwei Fragen gestellt werden: «1) Comment d'autres natures peuvent – elles être constituées à partir d'une origine unique et simple? 2) Comment le bien peut – il être à origine des natures dissemblables?». Damit spricht sich Löhr auch implizit gegen Quispel SC 24bis S. 103 aus, der behauptet, Ptolemäus ginge es wie einer Anzahl anderer Häretiker um die Frage nach der Herkunft des Bösen.

⁵³ Hier ist nicht der Ort, die valentinianische Weltentstehungslehre westlicher Prägung, so wie sie Ptolemäus seiner Schülerin Flora erläutert haben mag, im einzelnen nachzuzeichnen, vgl. dazu den Bericht bei Irenäus Adv. Haer. I,1,1ff. Fr. gr. 1,74ff. Rousseau. Es sei lediglich darauf hingewiesen, daß erst am Ende eines langen Prozesses die Materie, die mit den umgewandelten Leidenschaften der Sophia identifiziert wird, entsteht und der Kosmos somit aus gewordener und vergänglicher Substanz zusammengefügt ist: «Ταύτην σύστασιν καὶ οὐσία τῆς ὕλης λέγουσιν [gemeint sind die Valentinianer], ἐξ ἧς ὅδε ὁ κόσμος συνέστηκεν», vgl. Iren. Adv. Haer. I,4,2 Fr. gr. 1,387ff. Rousseau.

auch nur annähernd deutlich zu machen, wie aus Gottes eigenem Wesen die von ihm verschiedene Welt hervorgegangen sein sollte,⁵⁴ noch irgendeine Möglichkeit, die Entstehung des nicht vollkommen Guten auf Gottes Willen und sein eigenes Tun zurückzuführen.⁵⁵ Einer Ableitung der Materie und der daraus entstandenen sichtbaren und materiellen Welt aus dem Fall eines ursprünglich zum Pleroma gehörenden Wesens, welches den Anlaß für die Bildung der außer-pleromatischen Wirklichkeit gab, wie es für das gesamte valentinianisch-gnostische Denken kennzeichnend war,⁵⁶ konnte Hermogenes also unter gar keinen Umständen zustimmen.⁵⁷ Diese Form der Einprinzipienlehre war nach seiner Meinung nicht geeignet, die Schwierigkeiten zu lösen, die dem Denken mit dem Bekenntnis zu dem einen Gott als der Ursache für die Entstehung von seinem Wesen her verschiedenen Kosmos aufgegeben waren, denn so war für den Verstand nicht nachvollziehbar, wie Gott noch unveränderlich und gänzlich gut gedacht werden könne.⁵⁸

Doch nicht allein diese Fassung des Prinzipienmonismus erregte offensichtlich Mißfallen bei Hermogenes. Gleichermassen problematisch mußte ihm auch die zuerst von dem Justinschüler Tatian vertretene Lehre von der Weltschöpfung vorgekommen sein, die es ebenfalls ausdrücklich ablehnte, die Materie als ein ewiges und eigenständiges Prinzip zu denken, aber im Gegensatz zu Ptolemäus und anderen valentinianischen Gnostikern betonte, daß die Hyle nicht gleichsam am Ende des Schöpfungsprozesses und somit weit entfernt von Gottes eigenem Wesen entstanden, sondern direkt aus Gottes eigener Substanz hervorgegangen sei.⁵⁹ Grund für das Entstehen der

⁵⁴ Tert. Adv. Herm. 2,2–3 ed. Waszink S. 16,15–17,5.

⁵⁵ Tert. Adv. Herm. 2,4 ed. Waszink S. 17,5–14.

⁵⁶ Sehr knapp formuliert ein im Rheginosbrief, NHC I,4 46,35–38 ed. Peel, erhaltener Hymnus, in dem es heißt: «Stark ist das System des Pleroma, klein ist das, was sich löste, und es wurde zum Kosmos». Demnach verursachte der Fall einen kleinen Teils des Pleroma die Entstehung des Kosmos, der in vielem dem Pleroma entgegengesetzt ist, weil er sich wandelt und das Werden in sich trägt, ebd. 45,16f. ed. Peel. Dazu auch Peel: Treatise S. 134.

⁵⁷ Ebensowenig hätte er aber auch die apelleische Weltentstehungslehre, die ja ebenfalls von einem einzigen Prinzip ausging und der Auffassung war, daß die untere Welt ein mißlungener Versuch des Weltschöpferengels war, die obere Welt zur Verherrlichung Gottes abzubilden, gutheißen können.

⁵⁸ Darauf kam es Hermogenes in seiner Argumentation gegen jegliche Form der Einprinzipienlehre offensichtlich an, vgl. Tert. Adv. Herm. 2,2–4 ed. Waszink S. 16,15–17,14.

⁵⁹ Tat. Or. ad Graec. 5,3 ed. Whittaker S. 10,12–15: «οὐτε γὰρ ἀναρχος ἡ ὕλη καθάπερ καὶ ὁ θεός, οὐτε διὰ τὸ ἀναρχον καὶ αὐτὴ ἰσοδύναμος τῷ θεῷ, γεννητὴ δὲ καὶ

sichtbaren Welt war für Tatian nicht der Fall eines pleromatischen Äons, sondern der vollkommen gute und allein das gute schaffende Gott selbst.⁶⁰ Grundsätzlich ging es also auch Tatian darum, im Unterschied zu anderen, abweichenden Anschauungen unmißverständlich deutlich machen, daß es allein der einzige und unvergleichliche Gott⁶¹ war, der alles, auch das von ihm und seinem eigenen Wesen Verschiedene geschaffen habe. Doch meinte Tatian daraus folgern zu müssen, daß dieser so beschaffene Gott dann auch die Materie, aus der alles Übrige wird, vor allem anderen hervorgebracht habe.⁶² An diesem Punkt dürfte Hermogenes den Ansichten seines etwas älteren Zeitgenossen Tatians jedoch energisch widersprochen haben.⁶³ Es scheint, als hätte Hermogenes mit seinem Prinzipiendualismus genau an dieser Stelle eingehakt und gegenüber dieser Lehre, die sich im letzten Drittel des zweiten Jahrhundert neben Tatian auch bei dem Hermogenesgegner Theophilus von Antiochien⁶⁴ sowie bei Irenäus⁶⁵ findet, darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß auch der

οὐχ ὑπὸ ἄλλου γεγонуῖα, μόνου δὲ ὑπὸ τοῦ πάντων δημιουργοῦ προβεβλημένη», vgl. auch Tat. Or. ad Graec. 12,1 ed. Whittaker S. 22,22–26 und dazu Torchia: Theories of Creation S. 194f. Die hier gebrauchte Verwendung des Verbes *προβάλλεσθαι* ist kaum «unabhängig von der gnostischen Prägung», wie Elze: Tatian S. 84 meint, sondern bewußt polemisch gegen die gnostische Weltentstehungslehre gerichtet, vgl. auch May: Schöpfung aus dem Nichts S. 152f. und Martin: Taciano S. 87.

⁶⁰ Daß allein Gott gut ist und der Schöpfer des Guten ist, betont Tatian ebenso nachdrücklich wie Hermogenes, vgl. Tat. Or. ad Graec. 11,2 ed. Whittaker S. 22,15f. und 17,3 ed. Whittaker S. 34,15f., dazu auch Elze: Tatian S. 86.

⁶¹ Tat. Or. ad Graec. 15,2 ed. Whittaker S. 30,18–20 heißt Gott unvergleichlich und sich selbst gleichbleibend. Tatian benutzte demnach eine ganz ähnliche Begrifflichkeit wie Hermogenes, der Gott ebenfalls unvergleichlich nannte, vgl. Tert. Adv. Herm. 6,2 ed. Waszink S. 22,4 und 7,1 ed. Waszink S. 23,5.

⁶² Tat. Or. ad Graec. 12,1 ed. Whittaker S. 22,22–24: «Πᾶσαν ἔστιν ἰδεῖν τοῦ κόσμου τὴν κατασκευὴν συμπασάν τε τὴν ποίησιν γεγонуῖαν ἐξ ὕλης καὶ τὴν ὕλην δὲ αὐτὴν ὑπὸ τοῦ θεοῦ προβεβλημένη», vgl. dazu Elze: Tatian S. 86. Aus dieser Vorstellung, die Tatians Lehrer Justin noch nicht kannte, entwickelte sich erst im Laufe der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts die Lehre von der creatio ex nihilo, vgl. ausführlich May: Schöpfung aus dem Nichts S. 151ff.

⁶³ Vgl. auch Martin: Taciano S. 88 und Chapot: L' hérésie d' Hermogène S. 41ff.

⁶⁴ Theophil. Ad Autol. II,4 ed. Grant S. 26, wo Theophilus die Monarchie Gottes betont, der aus dem Nichtvorhandenen schafft, vgl. auch II,13 ed. Grant S. 46. Für Theophilus spricht der Genesisext von einer gewordenen, von Gott geschaffenen Hyle, vgl. Theophil. Ad Autol. II,10 ed. Grant S. 40: «... τρώπω τινὶ ὕλην γενητήν, ὑπὸ θεοῦ γεγонуῖαν, ἀφ' ἧς πεποιήκεν καὶ δεδημιούργηκεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον», vgl. auch M. Simonetti: La sacra scrittura in Teofilo d'Antiochia, in: Epektasis. Mélanges patristiques offert au cardinal J. Daniélou, Paris 1972, S. 197–207. Eine ähnliche Lehre vertrat vermutlich auch Basilides, vgl. Hipp. Ref. VII,22,3 ed. Marcovich S. 289,16–20 und dazu Löhr: Basilides und seine Schule S. 308.

⁶⁵ Iren. Adv. Haer. II,28,7 ed. Rousseau/Doutreleau S. 284,1–8, vgl. auch A. Orbe:

Gedanke, daß Gott das von ihm Verschiedene, die Materie, zunächst aus sich herausgesetzt habe, bevor er sie zum Kosmos ordnete, dem Anspruch des Denkens keineswegs genüge. Nur die Vorstellung von einer seit jeher von Gott unabhängigen Materie⁶⁶ und damit die Annahme von zwei getrennt voneinander existierenden Prinzipien konnte in seinen Augen sicherstellen, daß wirklich logisch nachvollziehbar von dem einen einzigen, guten und unveränderlichen Gott als des alleinigen Schöpfers dieser Welt gesprochen werden könne.⁶⁷ Erst derjenige, der erkannt hatte, daß ein Monismus der Prinzipien, d.h. die Herleitung alles Entstandenen aus dem einen einzigen Prinzip, lediglich in schier unüberwindbare Schwierigkeiten des Denkens führte, weil er schlechterdings nicht in der Lage war, dem Wesen Gottes angemessene Aussagen über Gott als des Schöpfers aller Dinge zu machen, konnte begreifen, daß die einzige Möglichkeit, den unwandelbaren und gänzlich guten Gott als den alleinigen Schöpfer auch dem Verstande gemäß zum Ausdruck zu bringen, nur in der Annahme einer ungeschaffenen und von sich aus von Gott unabhängigen Materie liegen konnte.⁶⁸ Nur die Annahme eines zweiten, ebenfalls nicht gewordenen, sondern von Ewigkeit her bestehenden Prinzips konnte nach seiner Meinung sicherstellen, daß sich das Bekenntnis zu Gott, dem alleinigen Schöpfer dieser Welt nicht nur nachsprechen, sondern auch beweisen und begründet denken ließ. In seinen Augen war die ungeschaffene Materie so etwas wie eine denknotwendige Voraussetzung, um den Glauben an den einen guten und sich selbst gleichbleibenden Schöpfergott überhaupt erfassen und begründet

San Ireneo y la creacion de la materia, in: *Gregorianum* 59 (1978), S. 71–125 und J. Fantino: *La Création ex Nihilo chez Saint Irénée. Étude historique et théologique*, in: *RSPTh* 76 (1992), S. 421–442. Nach Euseb h.e. V,20,1 ed. Schwartz S. 480, 18–20 verfaßte Irenäus einen leider nicht erhaltenen Brief mit dem Titel: *Περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν*.

⁶⁶ Tert. Adv. Herm. 2,1 ed. Waszink S. 16,10–15.

⁶⁷ Die gesamte Argumentation des Hermogenes, die Tertullian in Tert. Adv. Herm. 2,1–4 ed. Waszink S. 16,10–17,14 referiert, läuft darauf hinaus, daß Hermogenes nachweisen wollte, daß das Bekenntnis zu dem guten und unwandelbaren Gott als des alleinigen Schöpfers dieser Welt nur dann denkerisch nachvollzogen werden könne, wenn man erkennt, daß ein Monismus lediglich zu unhaltbaren Vorstellungen über Gott führt und nur ein Prinzipidualismus in der Lage ist, diese Aporien zu lösen und angemessen über den einen unwandelbaren und guten Schöpfer dieser Welt zu reden.

⁶⁸ Mit Tert. Adv. Herm. 2,1–4 ed. Waszink S. 16,10–17,14 wollte Hermogenes ganz offenkundig beweisen, daß die Annahme einer nicht entstandenen Materie notwendig sei, um zu begreifen, daß der eine unveränderliche und gute Gott auch als der alleinige Schöpfer und Herr gedacht werden könne.

darlegen zu können, was mit Hilfe einer Einprinzipienlehre schlechterdings nicht gelingen konnte.⁶⁹

Zu Beginn seiner Lehrschrift über die Schöpfung wollte Hermogenes anderen Ansichten gegenüber nachweisen, daß die Annahme eines zweiten Prinzips, einer präexistenten Materie, unabdingbar sei, um den transzendenten Gott als den Schöpfer aller Dinge und die Welt als seine Schöpfung verstehen zu können.

Der Frage, wie sich Hermogenes diese Materie an sich und in ihrem Verhältnis zu Gott, dem ersten Prinzip, vorgestellt hat, werden wir uns im folgenden Kapitel zuwenden.

⁶⁹ Auf die Notwendigkeit der Annahme einer Materie im Denken des Hermogenes weisen auch Orbe: *Elementos de teología trinitaria* S. 707 und May: *Hermogenes* S. 465 hin.

KAPITEL 3.4

DAS WESEN DER UNGESCHAFFENEN MATERIE UND IHR VERHÄLTNIS ZU GOTT

3.4.1 *Das Wesen der ungeschaffenen Materie*

3.4.1.1 *Die Materie als aus sich heraus noch undefinierte, gänzlich eigenschaftslose Möglichkeit*

In seinem Werk hat Hermogenes jedoch nicht nur die unbedingte Notwendigkeit einer ungeschaffenen Materie nachgewiesen, um zu begreifen, daß der eine, sich stets gleichbleibende und gute Gott die Welt geschaffen habe, sondern er hat offensichtlich diese Materie auch hinsichtlich ihres Wesens und ihres Verhältnisses zu Gott sehr genau beschrieben.¹ Als solche erschien sie ihm im Unterschied zu Gottes Unteilbarkeit und Unveränderlichkeit von sich aus teilbar und veränderlich,² dabei jedoch vollkommen leer, jeglicher Eigenschaft bar und deshalb auch ganz und gar unbegrenzt zu sein.³ Jede Umgrenzung der Materie käme ja einer irgendwie gearteten Formung gleich, die die Materie von sich aus jedoch nicht besitzt.⁴ Erst mit der

¹ Tertullian, der natürlich kein Interesse daran hat, die hermogeneische Lehre in ihrem Zusammenhang darzustellen, greift offensichtlich nur einige wenige Punkte heraus, um sie zu widerlegen.

² Tert. Adv. Herm. 39,1 ed. Waszink S. 59,9f. in einem wörtlichen Zitat des Hermogenes: «*Demutationes enim eius, inquis, dispartibilem eam ostendunt*», vgl. dazu auch Chapot: L' hérésie d' Hermogène S. 59f. Diese Aussage könnte bei Hermogenes in einem direkten Gegensatz zu Gottes Unveränderlichkeit und Unteilbarkeit, vgl. Tert. Adv. Herm. 2,2 ed. Waszink S. 16,15–21 gestanden haben.

³ Tert. Adv. Herm. 38,2 ed. Waszink S. 58,13 wiederum in einem wörtlichen Zitat: «*Infinita est autem eo quod semper est*».

⁴ Wie bei Diog. Laert. III,69 ed. Long I S. 149,13f. berichtet, nannten die Mittelplatoniker die Materie häufig ungestaltet und unbegrenzt, vgl. auch Plut. Quaest. Conv. VIII,3 719 CD ed. Clement S. 124, dazu auch Waszink: Observations S. 132. Numenius Fr. 52,24ff. Des Places betonte gegenüber der Stoa, die die Materie als etwas Finites betrachtete, daß vom Schöpfer größer gedacht werde, wenn er etwas an sich Unbegrenztes begrenzen könne, vgl. dazu auch Frede: Numenius S. 1053. Ähnliches findet sich auch bei Calcidius Comm. in Tim. 312; ed. Waszink S. 311,10–312,2, vgl. dazu van Winden: Calcidius on Matter S. 154ff. und zum Ganzen: C. de Vogel: La théorie de l'ἄπειρον chez Platon et dans la tradition platonicienne, in: RPL 149 (1959), S. 21–39. Doch es gab auch Platoniker, die davon sprachen, daß die Materie schon an sich eine räumliche Ausdehnung besitze und

Schöpfung kann sie zu etwas Begrenztem, positiv Gestaltetem und damit auch Begreifbarem werden.⁵ An und für sich betrachtet, fehlt ihr gerade eine eigene Form und Gestalt, so daß sie allein der Möglichkeit nach als etwa Geordnetes, Umgrenzt und Bestimmbares bezeichnet werden kann. Im Wesen der von Gott unabhängig gedachten Materie liegt es offenbar beschlossen, daß sie als etwas von Gott Getrenntes nur Abwesenheit und Mangel der göttlichen Wirklichkeit sein kann. Ohne selbst eine eigene Bestimmung oder Prägung zu haben, soll sie geeignet und in der Lage dazu sein, die verschiedensten und sogar gegensätzlichen Formen in sich aufzunehmen und an sich auszubilden.⁶ Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, darf die Materie keinerlei eigenes verwirklichtes Sein haben und muß folglich auch ganz konsequent als weder körperlich noch unkörperlich gedacht werden:

«Prima [. . .] facie videtur nobis incorporealis esse materia, exquisita autem ratione recta invenitur neque corporalis neque incorporealis»⁷

heißt es dazu wörtlich bei Hermogenes. Entgegen dem ersten Anschein hat die Materie überhaupt keine ihr zugehörige körperliche oder auch unkörperliche Wirklichkeit, sondern ist bloß dem Vermögen nach etwas körperlich oder unkörperlich Seiendes.⁸ Die hier zugrundeliegende Vorstellung, daß die Materie an sich reine Potentialität und von sich aus noch nichts schon Verwirklichtes ist, dementsprechend auch erst die Möglichkeit besitzt,⁹ in der Verbindung mit der Form zu einem Körper zu werden, begegnet bereits bei Aristoteles¹⁰ und wird später im kaiserzeitlichen Platonismus häufig

in dem Sinne unbegrenzt zu nennen sei, als sie von unbegrenzter Größe sei, vgl. Apul. De Plat. I,5,192: *«Infinitam vero idcirco, quod ei sit indeterminata magnitudo; nam quod infinitum est indistinctam magnitudinis habet finem, atque ideo cum viduata sit fine, infinibilis recte videri potest»*.

⁵ Tert. Adv. Herm. 39,1 ed. Waszink S. 59,6–9.

⁶ Vgl. dazu besonders Tim. 50bc und Benz: Materie und Wahrnehmung S. 62ff.

⁷ Tert. Adv. Herm. 35,2 ed. Waszink S. 54,19–21 und dazu Chapot: L' hérésie d' Hermogène S. 54f. Tertullian zitiert hier eine Aussage des Hermogenes wörtlich, nur um anzumerken, daß die hermogeneische Art und Weise die Materie zu betrachten auf die eigentlich entscheidenden Fragen hinsichtlich Ort, Beschaffenheit, Benennung oder Erkenntnis der Materie keine Antworten geben kann, vgl. den Kommentar des Tertullian Tert. Adv. Herm. 35,3 ed. Waszink S. 55,3–8.

⁸ Vgl. dazu auch Waszink: Observations S. 131f.

⁹ Gemeint ist nicht die aktive Möglichkeit, eine Veränderung zu bewirken oder herbeizuführen, sondern die passive Möglichkeit, eine Veränderung in sich aufzunehmen, vgl. zu dieser ursprünglich aristotelischen Unterscheidung Baeumker: Materie S. 223ff.

¹⁰ Vgl. besonders Metaphys. XII,5,1071a 8–11: *«ἐνεργεία μὲν γὰρ τὸ εἶδος, ἐὰν ᾗ χωριστόν καὶ τὸ ἐξ ἁμφοῖν, στέρησις δὲ οἷον σκότος ἢ κάμνον. δυνάμει δὲ ἡ ὕλη· τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ δυνάμενον γίγνεσθαι ἅμω»*, vgl. dazu auch Baeumker: Materie S. 225.

verwendet, um zu beschreiben, daß die Materie als das allaufnehmende Prinzip selbst noch an keiner Form Anteil hat, in Verknüpfung mit derselben jedoch geeignet ist, zum Körper der Welt zu werden.¹¹ Aus sich heraus liegt die Materie somit ohne jegliche Qualität und eigene Wirklichkeit allem Werden zugrunde und ist daher weder körperlich¹² noch unkörperlich, auch wenn sie unter Einwirkung der Form zum Körper werden kann.¹³ Hermogenes formulierte diesen Grundsatz folgendermaßen:

«*Si enim [. . .] corpus tantummodo esset, nihil ei incorporale appareret, id est motus; si vero in totum incorporale fuisset, nullum corpus ex ea fieret*».¹⁴

Wäre die Materie schon von sich aus körperlich, dann könnte an ihr nichts Unkörperliches und damit keinerlei Bewegung in Erscheinung treten, wäre sie aber umgekehrt gänzlich unkörperlich, bliebe es letztlich unverständlich, wie aus ihr so etwas wie die Körper entstehen könnten.¹⁵ Da sich aber im sichtbar vorhandenen Kosmos sowohl

Dem Vermögen nach ein Körper wird die Materie auch De gen. et corr. II,1,329a 33f. genannt, vgl. auch Dillon: Alcinoos S. 92.

¹¹ In gleicher Weise wie Hermogenes beschreibt der Verfasser des Didaskalikos die Materie als weder körperlich noch unkörperlich, jedoch der Möglichkeit nach ein Körper, vgl. Did. 163,7f. ed. Whitt. Ganz ähnliche Aussagen über die Materie finden sich bei Apul. I,5,192 ed. Beaujeu S. 64 und bei den Platonikern, die Hipp. Ref. I,19,3 ed. Marcovich S. 76,9–12 vor Augen hatte, daneben aber auch bei dem Neupythagoräer Ocellus De univ. nat. 24 ed. Harder S. 16. Vgl. zu diesem Sachverhalt auch Waszink: Observations S. 131f.; Moreschini: Apuleio S. 180f.; Dörrie/Baltes: Der Platonismus in der Antike IV S. 496f. und Whittaker: Alcinoos S. 97 A. 147. Ein Bindeglied zwischen Aristoteles und den genannten Mittelplatonikern könnte Arius Didymus gewesen sein, der die Hyle als «. . . μὲν οὐ σῶμα, σωματικὴ δὲ . . .», Diels Dox. Graec. S. 448 bezeichnet hatte, vgl. dazu auch Dillon: Alcinoos S. 92.

¹² Die Weigerung, in der Materie bereits etwas Körperliches zu erblicken, richtete sich auch gegen die stoische Auffassung von der noch ungestalteten, aber gleichwohl körperlich gedachten Materie, vgl. auch Baeumker: Materie S. 332ff.

¹³ Daher heißt die formlose und unbestimmte Materie in den Quellen häufig auch nicht körperlich, sondern *δυνάμει σῶμα*, vgl. Did. 163,7f. ed. Whitt.; Hipp. Ref. I, 19,3 ed. Marcovich S. 76,10 und Ocellus De univ. nat. 24 ed. Harder S. 16, vgl. auch Dillon: Middle Platonists S. 313f. und 411, sowie Benz: Materie und Wahrnehmung S. 74ff. und Chapot: L' hérésie d' Hermogène S. 54ff.

¹⁴ Tert. Adv. Herm. 36,2 ed. Waszink S. 55,16–18. Auch hier handelt es sich eindeutig um ein wörtliches Zitat aus dem Werk des Hermogenes, das offenbar in engem Zusammenhang mit der Äußerung von Tert. Adv. Herm. 35,2 ed. Waszink S. 54,19–21 gestanden hat.

¹⁵ Besonders mit dem zweiten Teil der hermogeneischen Argumentation sind die Ausführungen bei Apul. De Plat. I,5,192 ed. Beaujeu S. 64 vergleichbar: «*Sed neque corpoream nec sane incorpoream [s.c. materiam] concedit esse; ideo autem non putat corpus, quod omne corpus specie qualicumque non careat; sine corpore vero esse non potest dicere, quod nihil incorporale corpus exhibeat, sed vi et ratione sibi etiam videri corpoream . . .*», vgl. dazu auch ausführlich Moreschini: Apuleio S. 180f. und Dörrie/Baltes: Der Platonismus in der Antike IV, S. 500f. Wie Hermogenes war auch Apuleius davon überzeugt,

unkörperliche als auch körperliche Phänomene manifestieren,¹⁶ erschien es Hermogenes notwendig, die Materie von sich aus als weder körperlich noch unkörperlich zu denken, ihr jedoch das passive Vermögen einzuräumen, etwas Körperliches oder Unkörperliches an sich auszubilden.¹⁷ In ihr liegt offenbar nicht allein die Möglichkeit begründet, in dem einen Fall zu einem Körper zu werden, sondern auch die entgegengesetzte Möglichkeit, sich von etwas Unkörperlichem bewegen zu lassen.¹⁸ Da sie von beiden sich ausschließenden Eigenschaften bestimmt werden kann, darf sie eben von sich aus überhaupt nichts eigenes sein, denn sonst wäre sie nicht dazu geeignet, sowohl dem Körperlichen als auch dem Unkörperlichen Raum zu gewähren.

In unmittelbarem Zusammenhang zu diesen Äußerungen hat Hermogenes auch davon gesprochen, daß die Materie aus sich heraus als weder gut noch schlecht zu bezeichnen sei.¹⁹ Wie mit der Bestimmung, daß die Materie noch nicht körperlich, aber auch nicht unkörperlich zu denken sei, wollte Hermogenes wohl auch mit der Aussage klarstellen, daß nach seiner Meinung die ungeschaffene Materie ganz konsequent ohne eine einzige Eigenschaft vorgestellt werden müsse. Hermogenes hat sich offenbar sehr deutlich dagegen verwahrt, schon die ungeschaffene Materie mit dem Schlechten

daß die unbestimmte Materie nicht schon an sich körperlich gedacht werden könne, weil ein Körper unmöglich aus etwas Unkörperlichem entstehen könne.

¹⁶ Das dürfte wohl mit der Aussage von Tert. Adv. Herm. 36,2 ed. Waszink S. 55,16–18 gemeint sein, vgl. auch Orbe: *Hacia la primera teología* S. 272f. und Hilgenfeld: *Ketzergeschichte* S. 556.

¹⁷ Tertullian konstruiert an dieser Stelle einen Widerspruch im Denken des Hermogenes, wenn er behauptet: «*Sed ecce contrarium subicit [...] ex parte corporalem renuntians materiam et ex parte incorporealem*», Tert. Adv. Herm. 36,1 ed. Waszink S. 55,9–11. Das ist nicht das, was Hermogenes sagen wollte, und es erscheint mir fragwürdig, diese polemische Aussage Tertullians, dem es darum ging, Widersprüche in der Lehre des Hermogenes zu finden, mit Chapot: *L' hérésie d' Hermogène* S. 22 als ein Fragment werten zu wollen.

¹⁸ Hermogenes berührt sich an dieser Stelle eng mit Calcidius Comm. in Tim. 319 ed. Waszink S. 314,18f., wo es heißt: «*Neque corpus neque incorpoream quiddam [s.c. silvam] posse dici simpliciter puto, sed tam corpus quam incorporeum possibilitate . . .*». Ausführlich weist Calcidius im folgenden nach, daß die Bedingungen für einen Körper von der Materie noch nicht erfüllt werden, so daß die Materie nicht ein Körper genannt werden dürfe, sie andererseits aber auch nicht am Unkörperlichem gemessen werden dürfe, so daß die Schlußfolgerung aus diesen Überlegungen lauten muß: «*Recte igitur eam [...] neque corpoream neque incorpoream cognominamus, sed possibilitate corpus et item possibilitate non corpus*», vgl. dazu van Winden: *Calcidius on Matter* S. 166ff.

¹⁹ Tert. Adv. Herm. 37,1 ed. Waszink S. 56,18–20: «*Nam sicut nec corporalem nec incorporealem infers materiam, ita nec bonam, nec malam adlegas . . .*». Beide Aussagen werden wohl bei Hermogenes in einem sehr engen Zusammenhang gestanden haben.

zu identifizieren und Gottes Bonität entgegenzustellen.²⁰ Tertullian berichtet, daß Hermogenes den Gedanken daran, daß das Schlechte erforderlich sein sollte, um im Kontrast dazu die Güte Gottes umso klarer zu erkennen, abgelehnt habe.²¹ Er hielt nichts davon, in der Materie das Gegenteil zu Gott und damit das von sich aus Schlechte zu sehen und grenzte sich damit zugleich auch gegenüber einer im Platonismus seiner Zeit verbreiteten Tradition ab, nach der die ungeschaffene Hyle mit der Notwendigkeit und dem Gott Entgegenstehenden zu identifizieren sei.²² An und für sich betrachtet erschien ihm die Materie gleichsam neutral und mit der Möglichkeit sowohl zum Guten als auch zum Schlechten ausgestattet.²³ Auch an dieser Stelle war die Materie für Hermogenes also etwas gänzlich Eigenschaftsloses, das aus sich heraus weder gut noch schlecht sein konnte.

²⁰ Für Hermogenes standen sich mit Gott und der von ihm unabhängigen Materie also keineswegs zwei feindliche und gleichmächtige Kräfte gegenüber, vielmehr kam es Hermogenes offensichtlich darauf an, die grundsätzliche Überlegenheit Gottes im Unterschied zu der Nicht – Seienden Materie festzustellen, die für sich auch nicht die Schlechtigkeit reklamieren konnte. Ähnlich wie bei den Mittelplatonikern allgemein kann auch für Hermogenes nur in einem eingeschränkten Sinne von einem Dualismus die Rede sein, vgl. dazu auch Alt: Weltflucht S. 14, die diese Form des Dualismus, bei dem die Prinzipien eng aufeinander bezogen sind, als «integrierten Dualismus» bezeichnet. Zu dem Problem des Dualismus allgemein, vgl. A.H. Armstrong: *Dualism Platonic, Gnostic and Christian*, in: D.T. Runia: *Plotinus amidst Gnostics and Christians*, Amsterdam 1984, S. 29–52.

²¹ Tert. Adv. Herm. 15,4 ed. Waszink S. 32,7–9: «*Nam et Hermogenes expugnat quorundam argumentationes dicentium mala necessaria fuisse ad inlumenationem bonorum ex contrariis intellegendorum*». Nach Aulus Gellius Noct. Att. VII,1,1–3 ed. Marshall S. 253,4–15 stammt dieses Argument ursprünglich aus Chrysipps viertem Buch *Περὶ Πρωτοίας* und war dort gegen diejenigen gerichtet, die folgerten, wenn es die göttliche Wirksamkeit gäbe, könnte das Schlechte nicht mehr erklärt werden, vgl. dazu auch May: *Schöpfung aus dem Nichts* S. 146. Doch auch Platoniker bedienten sich dieses Argumentes, um die Materie mit dem an sich Schlechten gleichzusetzen, vgl. van Winden: *Calcidius on Matter* S. 113.

²² So stellte Numenius Fr. 52,56–58 Des Places fest, daß es notwendig sei, wenn man ein Prinzip des Guten annehme, als sein Gegenteil auch ein Prinzip des Schlechten anzunehmen, vgl. dazu R. Beutler: *Art. Numenios*, in: PRE.S VII, Stuttgart 1940, S. 664–678, hier S. 673 und F.P. Hager: *Die Materie und das Böse im antiken Platonismus*, in: MH 19 (1962), S. 72–103.

²³ Vgl. auch Tert. Adv. Herm. 41,1 ed. Waszink S. 60,19–22: «*Cum enim vis materiam nec bonam nec malam inducere, Igitur, inquis, subiacens materia aequalis momenti habens motum neque ad bonum neque ad malum plurimum vergit*». Offenkundig stand diese Aussage in unmittelbarer Nähe zu der Definition der Materie als weder gut noch schlecht, vgl. dazu Dörrie/Baltes: *Der Platonismus in der Antike* IV, S. 531 A. 7. Auch Tert. Adv. Val. 16,3 ed. Kroymann S. 767,6–13 macht deutlich, daß Hermogenes nicht davon ausging, daß die Materie ganz und gar schlecht sei, sondern vielmehr die Möglichkeit besäße, sich zum Besseren verändern und formen zu lassen.

Mit dieser ausdrücklichen Weigerung, die vorkosmische Hyle als das an sich Schlechte zu verstehen, rückt Hermogenes in die Nähe des Platonikers Plutarch und seiner Schüler, die sich ebenfalls von der Ansicht distanzieren, nach der die Hyle mit der Notwendigkeit und damit mit dem Gott Entgegenstehenden gleichzusetzen sei.²⁴ Wer die platonische Lehre von der vollkommenen Gestaltlosigkeit der Materie vertrete, der könne, so Plutarch, unmöglich zu der Schlußfolgerung gelangen, daß die Materie schlecht genannt werden müsse.²⁵ Etwas, das von sich aus ohne jede Eigenschaften und Eigenarten sei, könne doch nicht als Ursache des Schlechten oder auch als die Notwendigkeit bezeichnet werden, die sich vielfach schwer zu überwinden und Gott gegenüber widerständig verhält.²⁶ Folglich kann die eigenschaftlose Materie, die von sich aus gar nichts ist, auch nicht das Schlechte sein, vielmehr muß sehr sorgfältig zwischen der qualitätslosen Materie einerseits und der Wurzel des Schlechten andererseits unterschieden werden.²⁷ Hermogenes teilte ganz offensichtlich diese Plutarch'sche Auffassung von der gestaltlosen Materie und wollte auch deshalb nichts von einer Identifikation der Materie mit dem Schlechten wissen. Aber Hermogenes führte noch einen weiteren Grund an, weswegen die ungestaltete Materie nicht mit dem Schlechten gleichgesetzt werden dürfe. Denn nur wenn man die Hyle als etwas gänzlich Neutrales verstand, konnte man begreifen, daß sich der gute Gott ihrer bediente, um den Kosmos zu erschaffen:

«Si enim [. . .] esset bona, quae semper hoc fuerat, non desideraret compositionem dei; si esset natura mala, non accepisset translationem in melius nec

²⁴ Plut. De anim. procr. 1014 F ff. ed. Cherniss S. 188ff., vgl. dazu auch Froidefond: Plutarque et le platonisme S. 194.

²⁵ Plut. De anim. procr. 1014 F ed. Cherniss S. 188 wirft Plutarch denjenigen, die die Materie aus sich heraus für schlecht halten, vor: «ποῦ θήσονται τὸ τὴν ὕλην αἰεὶ μὲν ἄμορφον καὶ ἀσχημάτιστον ὑπ' αὐτοῦ [. . .] καὶ πάσης ποιότητος καὶ δυνάμεως οἰκείας ἔρημον . . .».

²⁶ Plut. De anim. procr. 1015 A ed. Cherniss S. 190. Plutarch macht gegenüber Eudemos und anderen Platonikern deutlich, daß man Platon falsch verstehe, wenn man ihm zum Vorwurf mache, daß er auf der einen Seite die Materie als Ursache des Schlechten brandmarke, sie auf der anderen Seite jedoch als Mutter und Amme bezeichne, vgl. auch Plut. De anim. procr. 1015 D ed. Cherniss S. 194ff. und dazu Alt: Weltflucht S. 17f.

²⁷ Wurzel des Schlechten war für Plutarch und die von ihm beeinflussten Platoniker allein die Seele an sich, die sich vor ihrer Ordnung durch Gottes Wirken ungeordnet bewegte, jedoch, nachdem sie von Gott geordnet worden ist, zur Weltseele wird, vgl. Plut. Quaest. Plat. 1003 A ed. Cherniss S. 48 und De anim. procr. 1014 E ed. Cherniss S. 186ff. und 1015 Ef. ed. Cherniss S. 196.

*quicquam compositionis suae adplicuisset illi deus tali natura; in vacuum enim laborasset».*²⁸

Eine an sich schon von Ewigkeit her gute Materie verlangte nach Auffassung von Hermogenes erst gar nicht nach Gottes ordnendem Eingreifen, während eine von Natur aus schlechte Materie entweder Gottes Ordnung gar nicht erst angenommen oder aber es ihm sogar gänzlich unmöglich gemacht hätte, sie ordnend zu gestalten.²⁹ Nur an einer schlechthin unqualifizierten Materie, die von sich aus nicht schon gut, aber auch nicht schlecht sein darf, konnte demnach Gottes Willen zum Guten³⁰ auf angemessene Weise zum Ausdruck kommen, während eine wie auch immer bereits geprägte Materie nicht dazu geeignet erschien.³¹ Wollte man also die göttliche Schöpfung wirklich konsequent durchdenken, so durfte man schon deshalb keine an sich schlechte Materie annehmen, weil es dann unverständlich und nicht zu erklären wäre, weshalb sich eine solche Materie auf das ihr entgegen tretende göttliche Wirken einlassen sollte.³² Sie

²⁸ Tert. Adv. Herm. 37,1 ed. Waszink S. 56,20–24. Tertullian zitiert auch hier seinen Gegner wörtlich. Verschiedene Versatzstücke aus dem hier angeführten Zitat begegnen im Verlauf der Auseinandersetzung noch häufiger, vgl. Tert. Adv. Herm. 37,3 ed. Waszink S. 57,8–11; Tert. Adv. Herm. 40,1 ed. Waszink S. 59,24 und Tert. Adv. Herm. 43,2 ed. Waszink S. 63,14–16. Vergleicht man diese Bruchstücke nebst den von Tertullian gezogenen Konsequenzen mit dem Gesamtzitat von 37,1, dann kann man sich ein ungefähres Bild davon machen, wie willkürlich Tertullian mit den Aussagen des Hermogenes umgegangen ist.

²⁹ Daß Gott etwas Überflüssiges getan hätte, erschien einem denkenden Menschen offenbar absurd, vgl. auch die Syllogismen Nr. 5 und 8 des Apelles bei Ambrosius De Paradiso 5,28 ed. Schenkl S. 285,1–5 und S. 294,9–15.

³⁰ Tert. Adv. Herm. 2,4 ed. Waszink S. 17,5–8.

³¹ Mit der Frage nach der Eignung der Materie, von Gott zum Kosmos geformt zu werden, beschäftigte sich auch der Platoniker Attikus, vgl. besonders Procl. in Tim. I ed. Diehl S. 394,16–19 und dazu Baltes: Attikos S. 45.

³² Vielleicht verbirgt sich hinter Hermogenes' Weigerung, in der ungestalteten Materie etwas an sich Schlechtes zu sehen, auch eine Spitze gegen Marcion, der ja bekanntlich annahm, daß der gerechte Demiurg den Kosmos aus ungeschaffener, schlechter Materie verfertigt habe, weswegen der Kosmos kaum anders als schlecht genannt werden dürfe, vgl. Tert. Adv. Marc. I,15,4 ed. Kroymann S. 546,6–457,1 und V,19,7 ed. Kroymann S. 722,13 sowie Clem. Alex. Strom. III,12,1 ed. Stählin S. 200,28–32 und III,19,4 ed. Stählin S. 204,22f. zu den späteren Quellen Harnack: Marcion S. 276*. Aufgrund der guten Bezeugung wird davon auszugehen sein, daß hier Marcions Ansicht zutreffend wiedergegeben wird, vgl. auch Drijvers: Marcionism in Syria S. 170. Sehr wahrscheinlich hat Marcion diese Lehre der zeitgenössischen Philosophie entlehnt, vgl. May: Schöpfung aus dem Nichts S. 57f. gegen Harnack: Marcion S. 97 und Schule: Der Ursprung des Bösen S. 41, um die Minderwertigkeit der Schöpfung noch zusätzlich zu unterstreichen. Hermogenes hätte dann ähnlich wie Clemens von Alexandrien Strom. III,19,4 ed. Stählin S. 204,22–27 versucht klarzustellen, daß die platonische Philosophie, richtig verstanden, von einer an sich

mußte vielmehr, um zum gestalteten und lebendigen Kosmos werden zu können, so paradox es zunächst klingen mag, gerade ohne eine eigene Bestimmung sein, zum einen, damit sie die Vielfalt und Verschiedenartigkeit des Entstandenen in sich aufnehmen konnte, zum anderen, damit es überhaupt plausibel erschien, daß sich Gott einer solchen Materie zuwandte und handelnd an ihr tätig wurde. Nur eine solche, vollkommen eigenschaftslose und weder körperlich noch unkörperlich, weder gut noch schlecht geprägte Materie³³ konnte nach Hermogenes die Aufgabe erfüllen, für den Verstand nachvollziehbar zu erklären, wie Gott als der alleinige Schöpfer der mit ihm keineswegs identischen Welt angemessen gedacht werden könne.

3.4.1.2 *Das Problem der Erkenntnis dieser vollkommen eigenschaftslosen Materie*

Hermogenes muß sich aber auch mit dem Problem der Erkenntnis dieser an sich eigenschaftslosen Materie beschäftigt und darüber Rechenschaft abgelegt haben, inwieweit eine Materie, die gar keine und damit auch keine wahrnehmbaren Eigenschaften haben darf, zum Objekt der Erkenntnis werden könne und mit welchen Mitteln es überhaupt möglich sei, zuverlässig über die Natur einer solchen Materie Auskunft zu geben. Von diesem Bemühen zeugen zwar nur noch einige knappe Bemerkungen bei Tertullian, die jedoch noch in den Grundzügen errahnen lassen, mit welchen erkenntnistheoretischen Mitteln Hermogenes versucht hat, sich dem Wesen der Materie als des gänzlich Unbestimmten und vollkommen Indifferenten zu nähern.³⁴

Zunächst einmal unterschied Hermogenes, wie eine ganze Reihe seiner platonisch gebildeten Zeitgenossen,³⁵ deutlich zwischen zwei verschiedenen Bereichen der Erkenntnis, von denen der eine mit den

schlechten Materie nichts weiß, vgl. zu Clemens' Auseinandersetzung mit der marcionitischen Lehre von der schlechten Materie auch Wyrwa: *Platonaneignung* S. 217ff.

³³ Wie Chapot: *L' hérésie d' Hermogène* S. 57f. zu Recht feststellt, ist es durchweg das polemische Interesse Tertullians, die Differenz zwischen dem guten Gott und einer schlechten Materie herauszuarbeiten und damit die Lehre des Hermogenes zu verfälschen.

³⁴ Heintzel S. 20 bemerkt zu diesem Problem: «Wir dürfen natürlich keine erkenntnistheoretische Selbstprüfung erwarten». Doch weist das Wenige, was uns Tertullian mitteilt, in eine andere Richtung, wie im folgenden gezeigt werden soll.

³⁵ Besonders bei Platonikern findet sich die Unterteilung in einen den Sinnen zugänglichen Bereich der Erkenntnis und einen allein dem Verstand vorbehaltenen Bereich, vgl. z.B. den Bericht bei Cic. *Acad. Post.* 30ff. ed. Reid S. 135,9ff., *Orig. Contr. Cels.* VII,45 ed. Koetschau S. 196,19–23 und dazu Frede: *Celsus Philosophus Platonius* S. 5204, *Did.* 156,11–14 ed. Whitt. sowie bei Apul. *De Plat.* I,6,193 ed. Beaujeu S. 65. Vgl. dazu auch Dillon: *Middle Platonists* S. 68.

Sinnen beurteilt wird, während das Urteil im anderen, den Sinnen enthobenen Bereich, allein dem Verstand vorbehalten bleibt.³⁶ Die sinnliche Wahrnehmung gibt über die Beschaffenheit der Materie nur sehr vordergründig Aufschluß, allein das, was Hermogenes die *recta ratio*³⁷ nannte, konnte zu einem zuverlässigen Urteil über das Wesen der Materie führen. Mit dem Begriff der *recta ratio* wollte Hermogenes demnach das Instrument näher bezeichnen, mit dem er im Bereich der Vernunftkenntnis zu einem verlässlichen und wahren Urteil über die gestaltlose Materie kam.³⁸ Dieser Begriff für das Kriterium der Erkenntnis³⁹ war in der Kaiserzeit verbreitet und dem Gebildeten geläufig, denn wir finden ihn nicht allein beim Verfasser des Didaskalikos,⁴⁰ sondern auch bei einer nicht näher bekannten Gruppe von Philosophen, die uns als Anhänger des Empedokles vorgestellt werden und von denen berichtet wird, daß sie genau wie Hermogenes sorgfältig zwischen der den Sinnen zugänglichen Wahrnehmung und der rechten Einsicht unterschieden.⁴¹

³⁶ Diese Unterscheidung der Erkenntnisbereiche spiegelt sich in Hermogenes' Wesensbestimmung der Materie in Tert. Adv. Herm. 35,2 ed. Waszink S. 54,19–21 wider: «*Prima, inquit, facie videtur nobis incorporealis esse materia, exquisita autem ratione recta invenitur neque corporalis neque incorporealis*». Die Erkenntnis der sinnlichen Wahrnehmung führt im Fall der Materie zu keinem sicheren Urteil, erst die *ratio* vermag Einsicht in das Wesen der Materie zu gewähren.

³⁷ Der Begriff der *recta ratio*, vgl. Tert. Adv. Herm. 35,2 ed. Waszink S. 54,20, stammte eindeutig von Hermogenes selbst und muß ihm wohl sehr wichtig gewesen sein, denn nur so ist es zu verstehen, daß Tertullian immer wieder auf diesen Begriff zu sprechen kommt – Tert. Adv. Herm. 35,2 ed. Waszink S. 54,21; Tert. Adv. Herm. 35,3 ed. Waszink S. 55,4; Tert. Adv. Herm. 36,1 ed. Waszink S. 55,13; Tert. Adv. Herm. 36,3 ed. Waszink S. 55,18f. sowie Tert. Adv. Herm. 37,1 ed. Waszink S. 56,17 – und sogar polemisch in Anlehnung an kaiserliche Rechtsverfügungen von der *recta ratio Hermogeniana* spricht.

³⁸ Daß es Hermogenes um die sichere und zuverlässige Erkenntnis der Materie gegangen ist, bestätigt indirekt auch die Erwiderung Tertullians in Adv. Herm. 35,2 ed. Waszink S. 54,21f., der Hermogenes vorhält, daß mit dieser Methode eben nichts Richtiges und Zuverlässiges zu erkennen sei.

³⁹ Vgl. auch G. Striker: *Κριτήριον τῆς ἀληθείας*, Nachrichten der Wissenschaften in Göttingen I. Philologisch-historische Klasse 5/2, Göttingen 1974, S. 49–110.

⁴⁰ Did. 156,15–19 ed. Whitt. spricht am Ende des langen Kapitels über die Frage der Erkenntnis davon, daß der Orthos Logos, dem lateinisch die *recta ratio* entspricht, sowohl im Bereich der Theorie urteilt als auch im Bereich der Praxis, jedoch auf ganz unterschiedliche Weise, vgl. dazu auch ausführlich Dillon: Alcinoüs S. 63f. Schon Andresen: Justin und der mittlere Platonismus S. 179 hatte auf den «intelligiblen Charakter» des Orthos Logos im Mittelplatonismus aufmerksam gemacht.

⁴¹ Sext. Emp. Adv. Math. VII,122 ed. Mutschmann S. 30,27–29: ἄλλοι δὲ ᾔσθσαν οἱ λέγοντες κατὰ τὸν Ἐμπεδοκλέα κριτήριον εἶναι τῆς ἀληθείας οὐ τὰς αἰσθήσεις ἀλλὰ τὸν ὀρθὸν λόγον . . . » Dieser hier genannte Orthos Logos wird wie auch im Didaskalikos noch einmal unterteilt in einen allein dem Göttlichen, deshalb für den Menschen

Und selbst in der zeitgenössischen Stoa wurde offenkundig darüber gestritten, ob der Orthos Logos, die rechte Einsicht, als ein Kriterium für die Erkenntnis gelten dürfe.⁴² Hermogenes war zu seiner Zeit also keineswegs der Einzige, der die *recta ratio* im Sinne eines Erkenntniskriteriums verstanden hat, mit dem sich zuverlässig über die Beschaffenheit der Materie urteilen ließ.⁴³ Mit Hilfe dieser *recta ratio* ist Hermogenes nun zu dem abgesicherten Urteil gelangt, daß die Materie von ihrem Wesen her weder körperlich noch unkörperlich gedacht werden könne.⁴⁴

Hermogenes beschrieb zugleich auch die Arbeitsweise der *recta ratio* als eines logisch-analytischen Verfahrens, dessen sich der Verstand bediente, um zwischen der Essenz der Materie und ihren Akzidentien zu unterscheiden.⁴⁵ Sowohl die Bestimmung des Körperlichen als auch die Bestimmung des Unkörperlichen gehörten nach Hermogenes' Urteil nicht zur Substanz der ungeschaffenen Materie dazu und wurden deshalb von ihr abgetrennt. Doch Hermogenes ging es wahrscheinlich nicht nur darum zu zeigen, daß der Materie einzelne Eigen-

nicht zu erreichenden, und in einen weiteren Orthos Logos, der für den Menschen zugänglich ist, vgl. Did. 154,19–21 ed. Whitt und dazu Whittaker: Alcinoos S. 82 A. 42 und Dillon: Alcinoos S. 62f.

⁴² So Diog. Laert. VII,54 ed. Long II S. 320,10–12, wo diese Ansicht auf Poseidonius' Schrift *Περὶ κριτηρίων* zurückgeführt wird, vgl. dazu ausführlich Striker: *Κριτήριον τῆς ἀληθείας* S. 105 und I. Kidd: Orthos Logos as a criterion of Truth in the Stoa, in: P. Huby/G. Neal (edd.): *The Criterion of Truth, Essays written in honour of George Kerferd*, Liverpool 1989, S. 137–150.

⁴³ Interessant ist, daß der Begriff der *recta ratio* im Zusammenhang mit der Erkenntnis der Materie auch bei Calcidius begegnet. Calc. Comm. in Tim. 347 ed. Waszink S. 338,15–17 erläutert Calcidius, daß eine Erkenntnis im Hinblick auf die Materie immer nur aus einer Mischung aus *recta ratio* und *non rectus confususque intellectus* zu gewinnen sei. Ein sicheres, zuverlässiges (*recta*) Urteil über ihr Wesen könne lediglich zu dem Ergebnis gelangen, daß die Materie an sich unbegrenzt (*infinita*) und unsicher (*incerta*) zu nennen sei, andererseits muß das Urteil über die Materie auch immer *non rectus confususque* sein, weil die Materie nur über die in ihr enthaltenen Formen zu erfassen sei, die ihr aber von ihrem Wesen her fehlen, vgl. auch van Winden: Calcidius on Matter S. 225ff.

⁴⁴ Tert. Adv. Herm. 35,2 ed. Waszink S. 54,19–21. Mit eben dieser *ratio recta* wird er auch herausgefunden haben, daß die Materie von sich aus weder gut noch schlecht sein könne, vgl. Tert. Adv. Herm. 37,1 ed. Waszink S. 56,18–20.

⁴⁵ Hermogenes meinte mit seiner Wesensbestimmung der Materie wohl so etwas, wie es Cicero Acad. Post. 32 ed. Reid S. 137,11f. in seinem Referat über die platonische Logik und Erkenntnistheorie beschreibt: «*scientiam autem [im Unterschied zum bloßen Meinen] nusquam esse censebat nisi in animi notionibus atque rationibus. quae de causa definitiones rerum probabant et has ad omnia de quibus disceptabatur adhibebant*». Zur zentralen Aufgabe der Logik im Sinne der Unterscheidung zwischen der Substanz und den Akzidenzien vgl. auch Did. 156,24–26 ed. Whitt. und Ps. Galen Hist. Phil. 6 bei Diels: Dox. Graec. S. 603,9–11.

schaften fehlen, sondern darum, von der Materie sämtliche kategorialen Determinationen zu entfernen, um am Ende mit der Materie an sich das gänzlich Ungeformte übrig zu behalten. Diese Methode, um zur ungeschaffenen Hyle vorzudringen, hatte bereits Aristoteles verwendet,⁴⁶ doch meinte wahrscheinlich schon Platon etwas Ähnliches, als er die Erkenntnis der *χώρα*⁴⁷ als nicht der Wahrnehmung zugänglich, sondern nur durch eine Art illegitimen Schluß zu begreifen beschrieb: «... μετ' ἀναισθησίας ἀπὸν λογισμῷ τινι νόθῳ».⁴⁸ Mit νόθος bezeichnete Platon an einigen Stellen Gegebenheiten, die formal den jeweiligen echten und legitimen entsprachen, jedoch einen ganz anderen Inhalt aufwiesen,⁴⁹ so daß unter einem λογισμὸς νόθος dann ein zwar an sich formal richtiger Gedankengang zu verstehen wäre, der sich jedoch statt auf seinen eigentlichen Gegenstand, die abstrakte und den Sinnen nicht zugängliche Idee, auf den Raum oder die Materie richtete.⁵⁰ Anstelle eines gedanklichen Schlusses, der an der der Wahrnehmung entzogenen und nur mit dem Verstand zu erfassenden Idee orientiert ist und bei der die Vernunft immer weiter zwischen dem Wesentlichen und dem Unwesentlichen trennt, um schließlich die Idee gegenüber dem weniger Wichtigen umso deutlicher hervortreten zu lassen,⁵¹ zielt der illegitime Schluß gleichsam in die entgegengesetzte Richtung, auf die Chora, in der die Ideen in Erscheinung treten. Dieses Verfahren wurde aller Wahrscheinlichkeit nach in der Akademie gepflegt und dort auch begrifflich

⁴⁶ Aristoteles Met. 1029 a 10–26. Die Entfernung aller Bestimmungen führt letztlich zur unqualifizierten Hyle, die deshalb aber nicht Nichts ist, sondern etwas, das aller Erkenntnis und Bestimmung erst noch vorausläuft, vgl. dazu ausführlich Happ: Hyle S. 661ff.

⁴⁷ Platon sprach selbst noch nicht von der Materie, erst die mittelplatonischen Philosophen identifizierten die aristotelische Materie mit dem platonischen Raum, in dem alles zur sichtbaren Erscheinung gelangte, vgl. dazu Whittaker: Platonic Philosophy S. 110 mit Verweis auf Did. 162,29–32 ed. Whitt.

⁴⁸ Tim. 52 b, vgl. auch Benz: Materie und Wahrnehmung S. 67ff.

⁴⁹ Baeumker: Materie S. 137f. nennt die echte und die unechte Tugend aus Platons Staat 536 A und die echte und die unechte Lust 587 B.

⁵⁰ So die Interpretation bei Baeumker: Materie S. 138. Vgl. aber auch Cornford: Plato's Cosmology S. 194: «Plato may have in mind the process we call 'abstraction' – thinking away all positive perceptible contents of Becoming, until nothing is left but the 'room' or place in which they occur». Zum Ganzen auch Happ: Hyle S. 670ff.

⁵¹ Happ: Hyle S. 615ff. macht deutlich, daß der platonisch-aristotelische Denk-vorgang der Abstraktion gleichsam zwei Seiten hat, die unmittelbar zusammengehören. Es wird nicht nur etwas entfernt, sondern zugleich auch das Wesentliche herausgestellt, indem man das Unwesentliche subtrahiert und mit dem Verstand als nicht zum Wesen des betrachteten Gegenstandes dazugehörig beurteilt.

festgeschrieben,⁵² offenbar, weil es sich in besonderer Weise dazu eignete, gedanklich bis zu den Prinzipien vorzudringen, sie ihrem Wesen nach zu erkennen und sie damit auch in den gestuften Seinsaufbau einzuordnen. Zu einiger Berühmtheit brachte es die Gotteserkenntnis mittels der sogenannten *via negationis*,⁵³ die von einer ganzen Reihe von platonischen Autoren bis hin zu Pseudo Dionysios Areopagita im Sinne eines gedanklichen Aufstiegs zum Göttlichen bei gleichzeitiger Entfernung aller Konkretisierungen von diesem Göttlichen beschrieben wurde.⁵⁴ Auf die gleiche Art und Weise konnten die Platoniker aber nicht nur mit dem Höchsten, sondern auch mit dem nach ihrer Ansicht Geringsten, der allem Werden zugrundeliegenden und von sich aus gestaltlosen Materie, verfahren. Weil sie ebenso wie das Göttliche ein mit den Sinne nicht zu erkennendes Prinzip darstellte, konnte sie nur mit Hilfe einer analytisch – abstrakten Denkbewegung, die von ihr alles Bestimmte und Geformte abzieht, der Erkenntnis zugänglich und damit gleichsam hinter allem sinnlich Erfahrbaren freigelegt werden.⁵⁵ Gerade in der vorneuplatonischen Philosophie dürfte diese Methode, das gestaltete Eidos von dem Zugrundeliegenden zu entfernen und so zu der gestaltlosen Materie vorzudringen, ein weitverbreitetes Schulgut gewesen sein, das immer dann zur Anwendung kam, wenn es galt, die noch ungeformte Materie hinter der gestalteten Wirklichkeit zu entdecken.⁵⁶ Zum Vorschein kam dann

⁵² Krämer: Ursprung der Geistmetaphysik S. 108.

⁵³ Vgl. Plut. Quaest. Plat. 1001f. ed. Cherniss S. 30ff., Philo De somn. I 186f. ed. Wendland S. 245,3–5; Did. 165,16–19 ed. Whitt.; Max. Tyr. Dial. XI,11 ed. Hobein S. 145,11–18; Celsus bei Orig. Contr. Cels. VII,42 ed. Koetschau S. 192,23–193,3 und dazu Frede: Celsus Philosophus Platonicus S. 5206f., vgl. Whittaker: Platonic Philosophy S. 123 mit A. 161. Vielleicht spielt auch Attikus Fr. 2,55Des Places auf die platonische Abstraktion im Zusammenhang seiner Ausführung über den Weg nach oben an, vgl. dazu auch Krämer: Ursprung der Geistmetaphysik S. 106ff.

⁵⁴ In einem noetischen Akt wurden alle kategorialen Bestimmungen von der höchsten Macht entfernt, so daß diese dem Verstande nach als etwas jenseits aller Bestimmungen erscheint, vgl. auch Krämer: Ursprung der Geistmetaphysik S. 343ff. und den sehr ausführlichen Artikel von S. Lilla: La teologia negativa dal pensiero greco classico a quello patristico e bizantino I, in: Helikon 22–27 (1982–87), S. 211–279.

⁵⁵ Vgl. auch Happ: Hyle S. 670ff., der aber lediglich Platon und Plotin hinsichtlich der Frage nach der Erkenntnis der Materie näher untersucht.

⁵⁶ Diese Methode zur Erkenntnis der ungestalteten Materie findet sich bei Numenius Fr. 52,121–127Des Places und bei dem Platoniker Tauros, der den Kosmos als etwas Zusammengesetztes und Gemischtes versteht, das sich in Gedanken durch die Abstraktion auch wieder bis zum zugrundeliegenden Substrat auflösen lasse: «καὶ τῷ κόσμῳ τοῖνυν ἐνορᾶται σύνθεσις καὶ κράσις, καθὼ καὶ δυνάμεθα ἀφελόντες αὐτοῦ καὶ χωρίσαντες τὰς ποιότητες ἀναλῶσαι εἰς τὸν πρῶτον ὑποκείμενον», Tauros bei

die aus sich heraus gänzlich eigenschaftslose Materie, die Hermogenes⁵⁷ ebenso wie einige andere Platoniker seiner Zeit die «nackte Materie» nannte, weil von ihr sämtliche kategorialen Bestimmungen und Formen wie Kleider von einem Körper entfernt worden waren.⁵⁸

Hermogenes meinte also, wenn er davon sprach, daß die gestaltlose Materie nur dann zu finden sei, wenn man sich ihr ohne die Anschauung näherte und mit dem Mittel des Verstandes zu dem Ergebnis gelangte, daß sie weder körperlich noch unkörperlich,⁵⁹ weder gut noch schlecht zu denken sei,⁶⁰ das im zeitgenössischen Platonismus häufig gebrauchte logisch-analytische Verfahren der Aphairesis zur Erkenntnis der dem wahrnehmbaren Sein zugrundeliegenden Prinzipien. Zieht man nämlich alle geformten Qualitäten von ihr ab, das Unkörperliche wie das Körperliche, das Gute wie das Schlechte, dann bleibt allein etwas gänzlich Eigenschaftsloses und Ungeformtes übrig, das die «nackte Materie» ausmacht, die von sich aus nicht mehr als die bloße Möglichkeit ist, im Zusammenhang mit der göttlichen Form zum gestalteten Kosmos zu werden.⁶¹

Johannes Philoponos *De Aet. mund.* VI,8 ed. Rabe S. 146,17–20. Vgl. auch Plot. *Enn.* I,8,9 ed. Henry/Schwyzler I S. 119,15–18 und die anonymen *Prolegomena* zur Philosophie Platons, die die Aphairesis als ein am Timaios zu übendes Verfahren beschreiben, mit dem die Hyle zu finden ist, wenn man jegliches Eidos von ihr entfernt, vgl. *Prolegomena* ed. Westerink cap. 27,71f., vgl. auch Benz: *Materie und Wahrnehmung* S. 111ff.

⁵⁷ Daß Hermogenes den Begriff «nackte Materie» verwendet hat, geht aus der ironischen Erwiderung Tertullians in *Adv. Herm.* 28,1 ed. Waszink S. 45,17f. hervor.

⁵⁸ Daß die Bezeichnung der «nackten Materie» keineswegs eine Erfindung des Hermogenes war, sondern so etwas wie ein *terminus technicus* war, macht Numenius *Fr.* 52,121–127 *Des Places* deutlich. Dort heißt es: «*Idemque nudam silvae imaginem demonstrare et velut in lucem destituere studens detractis omnibus singillatim corporibus, quae gremio eius formas invicem mutantur et invicem mutant ipsum illud quod ex egestione vacuum est animo considerari iubet, eamque silvam et necessitatem cognominat . . .*», vgl. dazu auch Beutler: *Numenios* S. 674. Die gleiche Verknüpfung zwischen der Abstraktion und der «nackten» Materie findet sich auch bei *Orig. De Princ.* IV,4,7 ed. Koetschau S. 358,20–25.

⁵⁹ *Tert. Adv. Herm.* 35,2 ed. Waszink S. 54,19–21.

⁶⁰ *Tert. Adv. Herm.* 37,1 ed. Waszink S. 56,18–20.

⁶¹ Vgl. auch den *Timaioskommentar* des Calcidius, in dem dieses Verfahren entweder *resolutio*, *Comm.* in *Tim.* 302 ed. Waszink 303,15ff.; *Comm.* in *Tim.* 303 ed. Waszink S. 305,16 und *Comm.* in *Tim.* 304 ed. Waszink S. 305,18, genannt wird oder auch *dissolutio*, *Comm.* in *Tim.* 304 ed. Waszink S. 306,8. Die den Sinnen entthobene Vernunft findet die Materie als notwendige Voraussetzung allen Gestalteten, wenn sie alle Formen entfernt: «*Si ergo has qualitates et quantitates, etiam formas figuratas volumus animi separare, tum demum deliberare, quid sit illud, quod haec omnia inseparabiliter adhaerens complexumque contineat, inveniemus nihil aliud esse quam id quod quaerimus, silvam; inventa igitur est origo silvestris*», so *Comm.* in *Tim.* 302 ed. Waszink S. 305,11–15 und dazu van Winden: *Calcidius on Matter* S. 131ff. Wie Hermogenes spricht auch Calcidius vom Finden der Materie.

3.4.1.3 *Die Materie als aus sich heraus schon bewegte und beseelte Nicht-Ordnung*

Hermogenes betrachtete die ungeschaffene Materie, die er für notwendig hielt, um Gott als den alleinigen Schöpfer und Herrn der Welt begreifen zu können, jedoch nicht allein unter dem Blickwinkel einer noch nicht verwirklichten Möglichkeit, die erst durch Gottes Eingreifen zur Wirklichkeit gelangen konnte. Als etwas von Gott Unabhängiges, das an der göttlichen Ordnung und Schönheit keinen Anteil hatte, signalisierte sie zugleich auch den Zustand der Abwesenheit jeglichen positiven Gepräges und damit letztlich auch vollständiges Chaos und Konfusion.⁶² In dieser ihr eigenen Unordnung verhielt sich die Materie aber nicht etwa passiv und erduldet von sich aus träge jede auf sie einwirkende Veränderung, wie besonders von stoischer Seite häufig angenommen wurde,⁶³ sondern bewegte sich aus eigenem Antrieb, wie im platonischen Timaios beschrieben, in wilder und ruheloser Weise:⁶⁴

*«Inconditus et confusus et turbulentus fuit materiae motus».*⁶⁵

Schwankend und planlos wurde sie mal in die eine, dann wieder in die andere Richtung getrieben, ohne daß sie sich dabei einer bestimmten Richtung im Übermaß zugewendet hätte.⁶⁶ Hermogenes verglich diese zufällige Dynamik der Materie sehr anschaulich mit kochendem Wasser, das in einem Kessel brodelte, aufwallte und sogar überschäumte.⁶⁷ Wie wild kochendes Wasser hat man sich die unstruk-

⁶² So z.B. die Aussage in Tert. Adv. Herm. 23,1 ed. Waszink S. 41,7f.: «... quia informem et confusam et inconditam vult fuisse materiam».

⁶³ In stoischen Konzeptionen ist die Materie häufig als die Kehrseite zu Gottes schöpferischer und aktiver Wirksamkeit passiv und von sich aus unbewegt gedacht, vgl. z.B. SVF II 311, wo es heißt: «ἡ τῶν ὄντων οὐσία [...] ἀκίνητος ἐξ αὐτῆς» oder auch SVF II 499, wo folgendes über die zugrundeliegende Materie gesagt wird: «πανταχοῦ τὴν ὕλην ἀργὸν ἐξ αὐτῆς καὶ ἀκίνητον ὑποκεῖσθαι ταῖς ποιότησιν».

⁶⁴ Tim. 30 a und 52 d. In der vorneuplatonischen Schultradition gehörte die Auffassung, daß die noch nicht zum Kosmos geordnete Materie ungeordnete Bewegungen ausführt, bevor sie von Gott zum Kosmos geordnet wird, ganz offensichtlich zum festen Lehrbestand, vgl. schon Aristoteles De cael. 300 b17f.: «καθάπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται, πρὶν γενέσθαι τὸν κόσμον ἐκινεῖτο τὰ στοιχεῖα ἀτάκτως».

⁶⁵ Tert. Adv. Herm. 41,1 ed. Waszink S. 60,17. Ähnliche Äußerungen finden sich auch Tert. Adv. Herm. 42,1 ed. Waszink S. 62,11–13 und 43,1 ed. Waszink S. 63,8–10.

⁶⁶ Tert. Adv. Herm. 41,1 ed. Waszink S. 60,20–22 und dazu Chapot: L' hérésie d' Hermogène S. 60ff.

⁶⁷ Auf den hermogeneischen Vergleich zwischen der Materie und dem überkochenenden Wasserkessel, kommt Tertullian sogar zweimal zu sprechen, vgl. Adv. Herm. 41,1 ed. Waszink S. 60,18 und Adv. Herm. 43,1 ed. Waszink S. 63,7f. Auch bei

turierte Materie vorzustellen, die sich ohne immanente Vernunft mal stärker in die eine Richtung bewegte, um dann wieder in die andere auszuschlagen.⁶⁸ Verantwortlich für diese wirre und schwankende Bewegung der ungeschaffenen Materie war in seinen Augen etwas Unkörperliches,⁶⁹ das ihr ebenso wie das, was unter der Form zum Körper werden sollte, bereits von jeher innewohnte.⁷⁰ Hinsichtlich der Materie differenzierte Hermogenes sorgfältig zwischen einem in ihr enthaltenen potentiell körperlichen Element und einem explizit selbstbewegten unkörperlichen Element,⁷¹ so daß der Schluß nahe liegt, daß er mit der Eigendynamik des unkörperlichen Elementes eine von jeher in der Materie enthaltene Seele meinte,⁷² die die Materie in schwankende und planlose Bewegung versetzte.⁷³

Hipp. Ref. VIII,17,2 ed. Marcovich S. 336,6f. wird dieses Bild erwähnt. Der geschulte Hörer oder Leser des Hermogenes wird sicherlich bei dem Bild vom überkochenenden Kessel an Homer: *Ilias* 21,367 gedacht haben, vgl. dazu auch Fränkel: *Die homerischen Gleichnisse* S. 46f., oder an Vergils *Äneis* VII,462, wo dieser Vergleich ebenfalls benutzt wird.

⁶⁸ Tert. Adv. Herm. 43,1 ed. Waszink S. 63,7–10: «*Nam secundum ollae similitudinem Sic erat, inquis, materiae motus antequam disponderetur, concretus inquietus inadprehensibilis prae nimietate certaminis*».

⁶⁹ Tert. Adv. Herm. 36,2 ed. Waszink S. 55,16–18: «*Si enim, ait, corpus tantummodo esset, nihil ei incorporeale appareret, id est motus; si vero in totum incorporalis fuisset, nulum corpus ex ea fieret*». Die Bewegung der Materie wird in diesem wörtlichen Zitat des Hermogenes auf das Unkörperliche der Materie zurückgeführt, so daß davon auszugehen ist, daß Tertullian die Ansicht des Hermogenes im Ganzen zutreffend wiedergibt, wenn er schreibt: «*Corporale[m] enim materiae vult esse de quo corpora edantur, incorporeale vero inconditum motum eius*», Tert. Adv. Herm. 36,2 ed. Waszink S. 55,14–16, vgl. dazu auch Orbe: *Hacia la primera teología* S. 272f.

⁷⁰ Aus der heftigen Erwiderung Tertullians in Adv. Herm. 36,4 ed. Waszink S. 56,3–6, läßt sich zumindest dieser Aspekt der hermogeneischen Lehre noch erschließen: «*Nam si vel a semetipso quid movetur, [f]actus eius est motus, certe pars substantiae non est, sicut tu motum substantiam facis <faciendo partem> materiae incorporalem*», zu den Schwierigkeiten dieses Textes vgl. auch Waszink: *Übersetzung* S. 145.

⁷¹ So Tert. Adv. Herm. 36,4 ed. Waszink S. 56,3–6 und Tert. Adv. Herm. 42,3 ed. Waszink S. 62,22–63,3.

⁷² Gerade Unkörperlichkeit und Selbstbewegung galten schon in der Akademie als die entscheidenden Charakteristika der Seele, vgl. Xenokrates Fr. 165–212 ed. Isnardi Parente und Pépin: *Théologie cosmique* S. 198ff. sowie Gersh: *Middle Platonism and Neoplatonism I* S. 117. Zur ewigen Selbstbewegung der Seele vgl. auch Plut. *De anim. procr.* 1013 C ed. Cherniss S. 172 und 1017 A ed. Cherniss S. 206ff., wo die Seele als eine *δύναμις αὐτοκίνητος καὶ ἀεικίνητος* genannt wird, ähnlich auch die Platoniker bei Hipp. Ref. I,19,10 ed. Marcovich S. 78,36–38; Attikus Fr. 7,69–71Des Places und Fr. 7bis,11Des Places; Apul. *De Plat.* I,9,199 ed. Beaujeu S. 68 und Numenius Fr. 4bDes Places.

⁷³ Daß auch Hermogenes von einer Materieseele gesprochen haben muß, obwohl das Wort Seele in der Streitschrift gegen Hermogenes nicht fällt, ergibt sich aus einer Stelle bei Theophilus *Ad Autol.* II, 4 ed. Grant S. 26, die sicher auch in dessen Erwiderung gegen Hermogenes gestanden hat. Theophilus fragt an dieser Stelle, was

Hermogenes ging also vermutlich von einer enhylichen Seele⁷⁴ aus und zeigt damit eine deutliche Nähe zu der im Platonismus der ersten beiden Jahrhunderte verbreiteten Vorstellung, daß nicht allein das, was mit der Schöpfung ein Körper zu nennen sei, schon seit jeher auf unzusammenhängende Weise vorhanden war, sondern gleichermaßen auch etwas Seelisches, das jedoch erst im geordneten Zustand zur Weltseele werden kann.⁷⁵ Mehr oder minder deutlich von der ungestalteten Materie unterschieden, scheint es im Platonismus jener Tage neben dem Göttlichen und der Materie im eigentlichen Sinn mit der vorvernünftigen Seele noch eine dritte, ebenfalls ungeschaffene Größe gegeben zu haben,⁷⁶ die offenbar von jeher gemeinsam mit der Materie existierte.⁷⁷

Von besonderer Bedeutung für die Interpretation der hermogeneischen Aussagen über die in der Materie enthaltene seelische

es denn Großartiges sei, wenn Gott den Kosmos aus vorhandener Hyle geschaffen habe, wo doch selbst jeder menschliche Handwerker mit dem ihm vorgegebenen Material machen könne, was immer er wolle. Gottes besondere Größe und Macht bestehe aber vielmehr darin, alles, was er wolle, aus dem Nichts verfertigen zu können. Ebenso – und das ist für unseren Zusammenhang von besonderem Interesse – komme es auch niemandem außer allein Gott zu, Seele und Bewegung zu geben: «... καθάπερ καὶ τὸ ψυχὴν δοῦναι καὶ κίνησιν οὐχ ἑτέρου τινός ἐστιν ἀλλ' ἡ μόνου θεοῦ» [Grant übersetzt etwas ungenau mit: «... the ability to give life and motion belongs to no one but God alone»]. Diese Worte sind offensichtlich mit Bedacht gewählt. Ebenso wie das Materielle zu erschaffen, sei es allein Gottes Vorrecht, Seele und Bewegung zu geben, die hier deutlich auf einer Ebene stehen, vgl. auch Uhlhorn S. 757 und Orbe: Los hombres y el creador S. 350, der ebenfalls vermutet, Hermogenes habe so etwas wie eine *anima mundi* oder *anima materiae* gemeint.

⁷⁴ Tertullian deutet diese Lehre des Hermogenes immer nur dann an, wenn er meint, einen gravierenden Widerspruch in den Äußerungen seines Gegners entdeckt zu haben, so daß die hermogeneische Lehre eine Skizze bleiben muß.

⁷⁵ Did. 164,40–165,3 ed. Whitt. und Did. 169,35–41 ed. Whitt. beschreibt der Verfasser, daß Gott die Seele nicht erst hervorbringen muß, sondern die in einem tiefen Schlaf oder Koma vorfindliche Seele aufweckt und zu sich zieht, indem er sie ordnet und mit seinem Nous erfüllt, vgl. dazu ausführlich Deuse: Untersuchungen S. 83ff. Alt: Weltflucht S. 46ff. wertet diese Konzeption, die der Seele keinerlei vorkosmische Aktivität zubilligt, als eine bewußte Auseinandersetzung mit der Vorstellung einer von sich aus alogischen Seele, wie wir sie bei Plutarch, Attikus, Galen und Numenius finden.

⁷⁶ Plut. De anim. procr. 1015 B ed. Cherniss S. 192 nennt die ungeordnete Seele neben Gott und der Materie sogar wörtlich τρίτη ἀρχή.

⁷⁷ Potentiell körperliche Materie, vgl. Did. 163,7–10 ed. Whitt., und potentiell vernünftige Seele werden beide durch die Aufnahme der Formen geordnet und gestaltet, vgl. dazu die Aussagen über die Materie Did. 162,32–35 und Did. 163,4–7 ed. Whitt. mit der Aussage über die Seele Did. 169,39–41 ed. Whitt., und bilden so Weltleib und Weltseele: «Ἐξ ὧν δὲ συνέστηκεν ὁ κόσμος δύο ὑπαρχόντων, σώματος καὶ ψυχῆς...», vgl. Did. 168,8f. ed. Whitt. und mit exakt den gleichen Worten auch Plut. Quaest. Plat. 1001 B ed. Cherniss S. 32.

Bewegung dürfte jedoch die zeitgenössische platonische Richtung gewesen sein, die zwischen der chaotischen Dynamik der ungeformten Materie und der alogischen Seele einen Zusammenhang vermutete und diese Seele für die wirre Bewegung der Materie verantwortlich machte. Die dem geordneten Kosmos vorangehende ἀκοσμία umfaßte bei dieser Gruppe von Platonikern sowohl die Materie als auch ein ihr innewohnendes unvernünftiges Bewegungsprinzip,⁷⁸ eine konfuse Urseele,⁷⁹ die als Ursache aller Bewegung für das ungesteuerte Schwanken der Materie zuständig war.⁸⁰ In der chaotischen Materiebewegung sah man also eine von der eigentlichen Materie noch einmal zu unterscheidende irrationale und zudem schlechte Seele am Werk.⁸¹ Besonders in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts fand diese, vermutlich zuerst von Plutarch vorgetragene Interpretation der chaotischen Materiebewegung offenbar regen Zuspruch und wurde in vielen philosophischen Schulen im gesamten Reich gelehrt.⁸² Sowohl Numenius⁸³ als auch der noch enger an Plutarch orientierte

⁷⁸ Plut. De anim. procr. 1014 B ed. Cherniss S. 180–182: «... οὐκ ἀσώματος οὐδ' ἀκίνητος οὐδ' ἄψυχος ἀλλ' ἄμορφον μὲν καὶ ἀσύστατον τὸ σωματικὸν ἐμπληκτον δὲ καὶ ἄλογον τὸ κινήτικόν ἔχουσα». Auch in seiner Erklärung des Mythos von Isis und Osiris macht Plutarch immer wieder deutlich, daß Isis, die er mit der Materie identifiziert, selbstbewegt und damit beseelt ist, vgl. De Isid. 372 F ed. Froidefond S. 225f., 374 E ed. Froidefond S. 230, 375 C ed. Froidefond S. 231 u.ö. und dazu Deuse: Untersuchungen S. 30ff sowie Alt: Weltflucht S. 16ff.

⁷⁹ Plutarch nannte die ungeordnete vorkosmische Seele ψυχή καθ' ἑαυτήν, vgl. De anim. procr. 1014 E ed. Cherniss S. 186 oder auch Seele schlechthin, ἀπλῶς ψυχή, vgl. De anim. procr. 1024 A ed. Cherniss S. 226 und dazu Deuse: Untersuchungen S. 42ff.

⁸⁰ Plut. De anim. procr. 1015 E ed. Cherniss S. 196. Weil nach Phaidr. 245 c sämtliche Bewegungen von einer Seele verursacht sein mußten, stellte man sich auch die vorkosmische Materiebewegung als beseelt vor, vgl. dazu Deuse: Untersuchungen S. 15; Donini: Le scuole S. 117ff. und Froidefond: Plutarque et le platonisme S. 194.

⁸¹ Diese aus sich heraus unvernünftige Seele und nicht die gänzlich gestaltlose und neutrale Materie war für Plutarch die Ursache für das Schlechte, vgl. De anim. procr. 1015 DE ed. Cherniss S. 194ff. Wahrscheinlich hat Hermogenes ebenso gedacht, da er ja einerseits die Neutralität der Materie betonte, vgl. Tert. Adv. Herm. 37,1 ed. Waszink S. 56,18–24, andererseits aber nicht anders konnte, als die Materie – und nicht Gott – für das Schlechte verantwortlich zu machen, vgl. Tert. Adv. Herm. 2,4 ed. Waszink S. 17,12–14 und 11,1 ed. Waszink S. 27,9f. Vermutlich meinte er hier speziell die Materiebewegung und nicht die gestaltlose Materie an sich.

⁸² Nach Calcidius Comm. in Tim. 352 ed. Waszink S. 343,7ff. waren es sehr viele, die der Auffassung waren, die chaotische Bewegung der Materie rühre von einer unvernünftigen Seele her. Da aber nur wenige Schriften aus dieser Zeit überliefert sind, können wir uns über die Verbreitung dieser Lehre kein genaues Bild machen, vgl. auch Whittaker: Platonic Philosophy S. 123.

⁸³ Numenius Fr. 52,64–70 Des Places und dazu Baltes: Numenios S. 247 sowie

Attikus⁸⁴ vertraten in jener Zeit die Auffassung, daß die ungeordnete Bewegung der noch nicht zum Kosmos gewordenen Hyle von einer Seele herrühren müsse, da ja jede Bewegung einer Seele entspringe. Und weil die Bewegung der ungeschaffenen Materie gänzlich wirr und noch ohne innere Struktur war, mußte dementsprechend auch die ihr zugehörige Seele von sich aus ungeordnet, wüst und übel sein.⁸⁵ Der gleichen Ansicht war auch der äußerst belesene Arzt Galen, der wahrscheinlich von Attikus und seiner Interpretation der Materiebewegung gehört hatte.⁸⁶ Diese, wohl in erster Linie, aber nicht allein von Attikus vertretene Lehre machte offenbar großen Eindruck auf die Gebildeten und steht vermutlich auch hinter den von Tertullian überlieferten Aussagen des Hermogenes über die Bewegung der Materie. So ließe sich erklären, warum Hermogenes der Bewegung der Materie eine derart große Bedeutung zugemessen und dieser Bewegung im Unterschied zum körperlichen Element der

Frede: Numenius S. 1053. Zu den Übereinstimmungen zwischen Plutarch und Numenius vgl. auch Mansfeld: *Heresiography in Context* S. 296ff. Numenius unterschied sich aber insofern von den zuvor Genannten, als er die schlechte Seele stärker als diese mit der Materie identifizierte und folglich auch die Materie als von Natur aus schlecht nennen konnte, vgl. Deuse: *Untersuchungen* S. 67f. und Baltes: *Attikos* S. 247f.

⁸⁴ Der häufig in den doxographischen Berichten mit Plutarch in einem Atemzug genannte Attikus, vgl. Fr. 10,3f.; 19,1f.; 22,2; 23,1f.; 24; 32; 35,4f.; 38a,1; 38b und 40 *Des Places*, war ein ungefährrer Zeitgenosse des Hermogenes, da der Höhepunkt seiner Wirksamkeit gewöhnlich nach dem Zeugnis des Euseb in der *Chronik* des Hieronymus ed. Helm S. 207 in das Jahr 176 datiert wird, vgl. auch Moreschini: *Attico* S. 478.

⁸⁵ So Fr. 23,3–10 *Des Places* mit deutlichem Bezug zu der in den *Nomoi* erwähnten schlechten Seele, die die Materie auf eine unregulierte und wirre Weise bewegt und beherrscht, vgl. auch Baltes: *Attikos* S. 44f.; Moreschini: *Attico* S. 484 und Donini: *Le scuole* S. 116.

⁸⁶ Galen: *Compendium Timaei Platonis* IV, ed. Kraus Walzer S. 43,7–10 stellt fest, daß nach platonischer Ansicht die Seele als das Bewegungsprinzip auch in der noch ungeordneten, aber selbstbewegten Materie wirksam sein müsse, diese Seele jedoch, da die Bewegung noch ohne Ordnung war, ebenfalls ungeordnet sein müsse: «*Si ergo anima, secundum* [s.c. Platonis, erklärender Zusatz der Herausgeber] *sententiam, principium est movendi, materia autem per se movetur, manifestum est* [materiam, Zusatz der Herausgeber] *animatam esse; illam tamen animam quae ei inest perturbatam esse* [et, Zusatz der Herausgeber] *sine ullo ordine definito moveri*». Auf die enge Verwandtschaft dieses Berichtes mit der Lehre des Attikus verweisen M. Baltes: *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten* I, *Philosophia Antiqua* 30, Leiden 1976, S. 63f. und Deuse: *Untersuchungen* S. 49ff. Auch an einer anderen Stelle – *De foet. form.* ed. Kühn IV, S. 696f. – berichtet Galen, daß er von Philosophen gehört habe, die der Ansicht waren, daß die Hyle von jeher beseelt gewesen sei.

Materie Unkörperlichkeit und einen eigenen Antrieb zugestanden hatte.⁸⁷

3.4.2 *Das Verhältnis der ungeschaffenen Materie zu Gott*

Die hermogeneische Vorstellung von einer aus sich heraus ungeordneten und von Ewigkeit her beseelten Materie, die gleichzeitig mit Gott existierte,⁸⁸ wurde von ihren Gegnern Theophilus und Tertullian besonders deshalb so erbittert bekämpft und für häretisch erachtet, weil sie die Gefahr witterten, daß eine mit Gott gleichzeitige Materie darum notwendig auch als mit Gott gleichwertig verstanden werden müsse.⁸⁹ Tertullian trieb diesen Vorwurf auf die Spitze und meinte, daß Hermogenes letztlich gezwungen sei, mit der Materie einen zweiten Gott anzunehmen.⁹⁰ Denn wenn Gott und die Materie gleichermaßen ewig sind, dann müssen beide auch gleichrangig und die Materie damit schließlich auch gleich göttlich sein.⁹¹ Unter dieser Voraussetzung könne aber keine Rede mehr davon sein, daß Gott, wie von Hermogenes behauptet,⁹² als der alleinige Schöpfer und Herr aller Dinge angesehen werden könne. Die Materie müsse vielmehr ebenso als die Schöpferin und Herrin aller Dinge gedacht werden.⁹³

⁸⁷ Tert. Adv. Herm. 36,2 ed. Waszink S. 55,14–18. Zur Selbstbewegung vgl. besonders Tert. Adv. Herm. 36,4 ed. Waszink S. 56,3–6 und 42,3 ed. Waszink S. 66,22–63,3.

⁸⁸ Besonders deutlich Tert. Adv. Herm. 4,1 ed. Waszink S. 19,17–20 und Hipp. Ref. VIII,17,1 ed. Marcovich S. 336,1f.

⁸⁹ Schon für Theophil. Ad Autol. II,4 ed. Grant S. 26 hatte dieses Argument im Zentrum seiner Auseinandersetzung mit Platon und seinen Anhängern gestanden, zu denen er wohl auch den Hermogenes rechnete, denn er machte ihnen den Vorwurf: «... εἶτα ὑποτίθενται θεὸν καὶ ὕλην ἀγένητον καὶ ταύτην φασὶν συνημακέναι τῷ θεῷ. [...] ἔτι δὲ καὶ ὡς περὶ ὁ θεός, ἀγέννητος ὢν καὶ ἀναλλοιώτως ἐστίν, εἰ καὶ ἡ ὕλη ἀγέννητος ἦν, καὶ ἀναλλοιώτως καὶ ἰσόθεος ἦν».

⁹⁰ Für Tertullian war die Gleichewigkeit der Materie mit Gott offenbar nur als Gleichwertigkeit der Materie mit Gott und damit als Einführung eines zweiten Gottes zu denken, vgl. Tert. Adv. Herm. 4,5 ed. Waszink S. 20,14f. (in der Ausgabe von Waszink fehlt auf S. 20,12 die Angabe, daß hier der Unterpunkt 5 beginnt): «*Ita Hermogenes duos deos infert: materiam parem deo infert*», vgl. dazu auch Quacquarelli: L'Adversus Hermogenem S. 39 und Tresmontant S. 123. Darauf daß Tertullian hier die schon von Theophilus gegen Hermogenes vorgebrachte Argumentation weiter ausführt, weist auch Davids: Hermogenes S. 32 A. 13 hin.

⁹¹ Tert. Adv. Herm. 4,6 ed. Waszink S. 20,15–19, vgl. auch Pépin: Théologie cosmique S. 52ff.

⁹² Genau das wollte Hermogenes jedoch mit seiner Schöpfungslehre zeigen, vgl. Tert. Adv. Herm. 5,2 ed. Waszink S. 21,13f. und 6,1 ed. Waszink S. 22,3f.

⁹³ Nach Ansicht Tertullians müsse Hermogenes die Materie ebenso wie Gott Urheberin aller Dinge nennen: «*Neque enim potest non et materia auctrix omnium deputari,*

Und außerdem, so fährt Tertullian fort, könne es mit der unumschränkten Allmacht des Schöpfergottes, auf die Hermogenes offenbar den größten Wert gelegt hatte, nicht allzuweit her sein, wenn Gott bei seiner Schöpfung auf die Existenz einer von ihm nicht geschaffenen Materie angewiesen sei.⁹⁴

Betrachtet man jedoch die eigenen Aussagen des Hermogenes, die uns Tertullian in seiner Schrift überliefert hat, dann gewinnt man einen anderen Eindruck von dem Verhältnis zwischen der ungeschaffenen Materie und Gott. An keiner Stelle schien er der Materie allein aufgrund ihrer Ewigkeit einen irgendwie göttlichen Rang eingeräumt zu haben, sondern vielmehr immer wieder betont zu haben, daß die Materie Gott in allem unterlegen sei.⁹⁵ Durch ihre Minderwertigkeit war die Materie so grundlegend von Gott unterschieden, daß sie noch nicht einmal mit ihm in einem Atemzug genannt werden dürfe.⁹⁶ Und von sich aus hatte die Materie auch

de qua universitas consistit», vgl. Adv. Herm. 5,1 ed. Waszink S. 21,7f. Und der hermogeneischen Erklärung, daß Gott «... *solus sit et primus et omnium auctor et omnium dominus* ...», Tert. Adv. Herm. 6,1 ed. Waszink S. 22,3f., hält Tertullian entgegen, daß eine ewige Materie damit auch notwendig «... *prima cum deo* [...] *auctrix cum deo et domina cum deo* ...», Tert. Adv. Herm. 6,2 ed. Waszink S. 22,17–19, sein müsse. Vielleicht wußte Tertullian davon, daß einige Platoniker, wie Numenius Fr. 52,72Des Places, die Materie *auctrix* nannten.

⁹⁴ Tertullian versteigt sich sogar zu der Behauptung, daß die Materie bei Hermogenes Gott letztlich sogar überlegen sei, weil Gott ohne sie nicht tätig werden konnte, um die Welt zu schaffen: «*Si enim ex illa usus est ad opera mundi, iam et materia superior invenitur, quae illi copiam operandi subministravit, et deus subiectus materiae videtur, cuius substantiae eguit*», Tert. Adv. Herm. 8,1 ed. Waszink S. 24,8–11. Es ist deutlich, wie Tertullian in seiner Polemik mit den von Hermogenes verwendeten Begriffen spielt und Gott als den «Darunterliegenden» bezeichnet, während es gewöhnlich die Materie war, die als das Zugrundeliegende verstanden wurde, vgl. dazu auch Whittaker: *Platonic Philosophy* S. 111.

⁹⁵ In Tert. Adv. Herm. 7,1 ed. Waszink S. 23,4–6 gibt Tertullian sogar Hermogenes Ansicht folgendermaßen wieder: «*Si minorem et inferiorem materiam deo et idcirco diversam ab eo et idcirco incomparabilem illi contendit, ut maiori, ut superiori* ...», um dann aber doch dagegen zu setzen, daß die Materie aufgrund ihrer Ewigkeit auf derselben Ebene liegen müsse wie Gott, vgl. Tert. Adv. Herm. 7,4 ed. Waszink S. 23,25ff. und 44,3 ed. Waszink S. 64,16, wo Tertullian seinem Gegner vorwirft, für ihn sei die Materie *consubstantialis* mit Gott *per aeternitatem*. Stead: *Divine Substance* S. 202f. vermutet in diesem Passus hermogeneische Sprache, doch ist es m. E. ausgeschlossen, daß sich in diesem Satz irgendetwas von Hermogenes finden lassen sollte, da dieser ja gerade der Meinung war, daß Gott und Materie nicht denselben Rang einnehmen und auf einer Stufe stehen, vgl. dazu auch Tert. Adv. Herm. 42,2 ed. Waszink S. 62,14–16.

⁹⁶ Das wird sehr deutlich in dem von Tertullian wörtlich wiedergegebenen Ausspruch des Hermogenes: «*Sed deus deus est et materia materia est*», vgl. Tert. Adv. Herm. 5,1 ed. Waszink S. 21,1 und dazu Chapot: *L' hérésie d' Hermogène* S. 54. Für Hermogenes kam damit die grundlegende Verschiedenheit zwischen Gott und der

gar keinen Wert, sondern definierte sich allein aus dem Mangel all dessen, was Gott aufgrund seines Wesens zu eigen war,⁹⁷ so daß deutlich war, daß sie keineswegs mit Gott gleichrangig sein konnte.⁹⁸ Einzig und allein Gott kam nach Ansicht von Hermogenes Sein und Würde zu,⁹⁹ so daß die bloße Existenz einer gänzlich minderwertigen und Gott unterlegenen Materie keinerlei Einschränkung dieses göttlichen Status bedeuten könne.¹⁰⁰ Hermogenes ahnte vermutlich, daß man ihm vorwerfen würde, mit seiner Lehre von der Schöpfung aus der Materie die Einzigartigkeit Gottes zu mißachten und betonte deshalb schon im Vorfeld:

«*Vel qua [. . .] et sic habente materiam salva sit deo et auctoritas et substantia, qua solus et primus auctor est et dominus omnium censeatur*».¹⁰¹

Das Vorhandensein einer solchen Materie, so wie Hermogenes sie annahm, bedeutete in seinen Augen für Gottes Herrschaft und sein Wesen keinerlei Einschränkung, die es verhindert hätte, in ihm den alleinigen Schöpfer und Herrn aller Dinge zu sehen. Durch seine *auctoritas* und *substantia* zeichnete er sich in gänzlich unvergleichlicher Weise vor der Materie aus, so daß es auch nur ihm allein zustand, Schöpfer und Herrscher aller Dinge genannt zu werden.¹⁰² Der ewige Gott und die ebenso ewige, aber im Unterschied zu Gott gänzlich

Materie zum Ausdruck, wie auch Tertullian ironisch anmerkt, Adv. Herm. 5,1 ed. Waszink S. 21,1f., vgl. auch Tresmontant S. 122, May: Schöpfung aus dem Nichts S. 143, Löhr: Basilides und seine Schule S. 241.

⁹⁷ Im Platonismus jener Zeit galt das Sein als gestuft von der vollendeten Seinsfülle des obersten Gottes bis hin zur Materie, die «... bar allen Seins und bar aller Dignität...» am untersten Ende dieser Ordnung stand, vgl. Baltes: Was ist antiker Platonismus? S. 231.

⁹⁸ Auch für Plutarch waren die Prinzipien Gott und Materie keineswegs gleichgestellt, sondern es war geradezu selbstverständlich, daß Gott als das beste Prinzip auch überlegen und Macht über die Materie haben mußte, vgl. De Isid. 371A ed. Froidefond S. 222; 374F ed. Froidefond S. 230 und 375C ed. Froidefond S. 231 und dazu Alt: Weltflucht S. 22f.

⁹⁹ Die von Hermogenes immer wieder betonte ontologische Überlegenheit Gottes über die Materie ist für ihn beileibe keine bloße *petitio principii*, wie Orbe: *Hacia la primera teologia* S. 279 meint, sondern fundamentales Anliegen seines theologischen Denkens.

¹⁰⁰ Das bezeugt auch Tertullian, wenn er die Ansicht des Hermogenes folgendermaßen wiedergibt: «*Cum proponit salvo dei statu fuisse materiam . . .*», vgl. Tert. Adv. Herm. 6,2 ed. Waszink S. 22,13.

¹⁰¹ Tert. Adv. Herm. 5,2 ed. Waszink S. 21,12–14. Tertullian gibt in Adv. Herm. 6,1 ed. Waszink S. 22,3f. diese Aussage seines Gegners noch einmal in indirekter Rede wieder, so daß kein Zweifel daran besteht, daß wir es hier mit Hermogenes' eigenen Worten zu tun haben, vgl. auch Waszink: Übersetzung S. 113f. A. 42.

¹⁰² Vgl. auch Theophil. Ad Autol. II,4 ed. Grant S. 26 und zum Ganzen Pépin: *Théologie cosmique* S. 52ff.

machtlose Materie verhielten sich in Hermogenes' Augen nicht wie gleichberechtigte Partner, sondern eher wie ein Herr und sein Sklave zueinander.¹⁰³ Wiederholt sprach er davon, daß Gott als der Herr über die ihm unterlegene Materie verfügte und von ihr entsprechend Gebrauch machte.¹⁰⁴ Hermogenes verstand Gott wohl in erster Linie als den souveränen Herrn und Herrscher,¹⁰⁵ der seinen Einfluß auf die ihm gegenüber minderwertige Materie ausübte, um sie ganz nach seinem Willen zum schönen Kosmos zu formen.¹⁰⁶ Und im Gegenzug dazu sah er in der zugrundeliegenden Materie das schon als solches Gott Unterworfene und das ihm von seinem Wesen her Unterlegene,¹⁰⁷ dessen sich Gott zum Zwecke der Schöpfung bediente.¹⁰⁸ Ihr selbst wohnte demnach ganz offensichtlich keinerlei eigene gestalterische Kraft inne und sie konnte sich Gott, ihrem Herrn und Herrscher, nicht mehr als anbieten und zur Verfügung stellen, um zum Kosmos geformt zu werden.¹⁰⁹ Doch indem sie sich Gott fügte, eröffnete sie

¹⁰³ Hipp. Ref. VIII,17,1 ed. Marcovich S. 336,3–5.

¹⁰⁴ Nach Ansicht des Hermogenes war Gott von Ewigkeit her Herr über die Materie, vgl. Tert. Adv. Herm. 3,1 ed. Waszink S. 17,15–19 und Hipp. Ref. VIII,17,1 ed. Marcovich S. 336,3–5, vgl. auch Chapot: L' hérésie d' Hermogène S. 46f. Für Hermogenes gehörte es zu Gott seit jeher dazu, auch *dominus* und zwar über die ungeschaffene Materie zu sein.

¹⁰⁵ Das geht aus nicht nur aus Tert. Adv. Herm. 3,1 ed. Waszink S. 17,15–19, sondern auch aus der Erwiderung Tertullians in Tert. Adv. Herm. 3,7 ed. Waszink S. 19,9–16 hervor.

¹⁰⁶ Tert. Adv. Herm. 9,3 ed. Waszink S. 25,13–15: «*Sic enim Hermogeni respondendum est, cum ex dominio defendit deum materia usum et de re non sua, scilicet non facta ab ipso*», vgl. auch Chapot: L' hérésie d' Hermogène S. 54. Tertullian widerspricht dem Hermogenes an dieser Stelle mit dem etwas fadenscheinigen Argument, daß es unmöglich sei zu behaupten, Gott verfüge als der Herr über die Materie, um den Kosmos zu erschaffen, da Gott nicht Herr sein könne über eine ihm gleichwertige, d.h. gleichewige Substanz, vgl. Tert. Adv. Herm. 9,1 ed. Waszink S. 25,3–5.

¹⁰⁷ Hermogenes schien den ursprünglich von Aristoteles geprägten Begriff des *ὑποκειμένου*, den der Mittelplatonismus häufig zur Bezeichnung der Materie verwendete, vgl. Whittaker: Platonic Philosophy S. 111, nicht nur gleichsam neutral im Sinne des «Darunterliegenden» oder «Zugrundeliegenden» verstanden zu haben, vgl. Tert. Adv. Herm. 22,3 ed. Waszink S. 40,27, sondern so etwas wie das «Unterlegene» mitgehört zu haben, vgl. dazu besonders die Empörung bei Tert. Adv. Herm. 7,4 ed. Waszink S. 23,25–24,6, der sich wiederum fragt, wie etwas Ewiges etwas Ewigem unterlegen sein könne. Ganz ähnlich auch Tert. Adv. Herm. 38,1 ed. Waszink S. 58,5f.

¹⁰⁸ Tert. Adv. Herm. 4,1 ed. Waszink S. 19,17–19, vgl. dazu Davids: Hermogenes S. 31f. Eine vergleichbare Formulierung findet sich auch in Tert. Adv. Herm. 28,1 ed. Waszink S. 45,17f.

¹⁰⁹ Tert. Adv. Herm. 8,1 ed. Waszink S. 24,15–17 und 8,3 ed. Waszink S. 24,20f. Tertullian benutzt hier wahrscheinlich die hermogeneische Begrifflichkeit mit polemischem Unterton. Vgl. aber auch Tert. Adv. Herm. 43,1 ed. Waszink S. 63,10 und dazu Dörrie/Baltes: Der Platonismus in der Antike IV S. 534 A. 3. Plutarch muß

ihm zugleich einen Raum, in dem er nun auch außerhalb seiner selbst als der allein wirksame und allmächtige Gott erkannt und anerkannt werden konnte.¹¹⁰ Die Einflußnahme und Herrschaft über einen ihm gleichsam fremden, weil nicht von ihm selbst geschaffenen Bereich,¹¹¹ ermöglichte es Gott offenbar, sich abgesehen von seiner bereits wesensmäßigen Überlegenheit über die nur durch den Mangel gekennzeichneten Materie auch als ihren machtvollen Herren zu erweisen. Demgegenüber zeigte sich die Materie schon immer als vollständig unterlegen und gottbeherrscht, so daß sie die im Denken des Hermogenes wohl sehr wichtige Funktion erfüllen konnte, auch im Bereich des Körperlichen und Wahrnehmbaren von Gott als des alleinigen und allmächtigen Schöpfers aller Dinge zu künden.

es ebenfalls sehr wichtig gewesen sein zu betonen, daß die Hyle dem Demiurgen seit jeher untergeordnet war und sich ihm zur Ordnung und Gestaltung gleichsam anbot, vgl. *De anim. procr.* 1014 B ed. Cherniss S. 180: «... ὕλην [. . .] οὐ γενομένην ἀλλὰ ὑποκειμένην αἰεὶ τῷ δημιουργῷ εἰς διάθεσιν καὶ τάξιν αὐτὴν καὶ πρὸς αὐτὸν ἕξομοίωσιν ὡς δυνατόν ἦν ἐμπαράσχειν». Ähnlich formuliert Plutarch auch *Plat. Quaest.* 1001 B ed. Cherniss S. 32 und *De Isid.* 372 F ed. Froidefond S. 226.

¹¹⁰ Auf eine ironische und bissige Art und Weise faßt Tertullian diese Vorstellung des Hermogenes folgendermaßen zusammen: «*Grande re vera beneficium deo contulit, ut haberet hodie per quae [so mit Waszink: Übersetzung S. 117 A. 66 gegen das in den Handschriften stehende quem] deus cognosceretur et omnipotens vocaretur*», *Tert. Adv. Herm.* 8,2 ed. Waszink S. 24,17–19. Tertullian merkt natürlich sofort an, daß ein Gott, der nicht die Materie zuallererst geschaffen hat, unmöglich allmächtig genannt werden könne, vgl. dazu auch Pépin: *A propos du platonicien Hermogène* S. 19ff.

¹¹¹ Vgl. z.B. *Tert. Adv. Herm.* 9,3 ed. Waszink S. 25,13–15.

KAPITEL 3.5

GOTTES SCHÖPFUNG UND DAS WERDEN DER WELT

3.5.1 *Das göttliche Handeln an der ungeschaffenen Materie*

3.5.1.1 *Gott wirkt dauerhaft als Herrscher über die ihm unterlegene Materie*

Die Konzeption der hermogeneischen Materie ließ die Schöpfung Gottes nun nicht im Sinne einer Erschaffung von etwas noch nicht Vorhandenem verstehen, das durch ein Wort oder eine Tat Gottes plötzlich und unvermittelt ins Dasein träte, vielmehr meinte Schöpfung im Denken des Hermogenes, daß Gott auf die aus sich heraus unbeständige Materie Einfluß ausübte, sie strukturierte und mit einer erkennbar guten Ordnung ausstattete. Diese Beeinflussung der an sich von Gott unabhängigen Materie war Gott deshalb möglich, weil er von Ewigkeit der alleinige Herr war und damit zugleich auch Beherrscher der ihm unterlegenen Materie.¹ Die Ewigkeit des göttlichen Herrseins² verlangte geradezu danach, nun auch von einer anfangslosen, ewigen Schöpfung auszugehen,³ weil es unvorstellbar wäre, daß der unveränderliche Gott und Herr⁴ sich insofern wandelte,

¹ So Hipp. Ref. VIII,17,1 ed. Marcovich S. 336,3–5: «εἶναι δὲ τὸν θεὸν ἀεὶ κύριον καὶ ἀεὶ ποιητὴν, τὴν δὲ ὕλην ἀεὶ δοῦλὴν καὶ γινομένην [Marcovich ersetzt das in den Handschriften überlieferte γινομένην durch ποιουμένην in Anlehnung an Tertullian; das ist jedoch unnötig] und Tert. Adv. Herm. 3,1 ed. Waszink S. 17,15–19: «*Adicit [s.c. Hermogenes] et aliud: deum semper deum <semper> etiam dominum fuisse, nunquam non dominum. Nullo porro modo potuisse illum semper dominum haberi, sicut et semper deum, si non fuisset aliquid retro semper cuius semper dominus haberetur; fuisse itaque materiam semper deo domino*», vgl. dazu auch Kusch: Dominus S. 186 und Waszink: Übersetzung S. 6 sowie Davids: Hermogenes S. 30. Ebenso wie die Materie von Ewigkeit her existierte, war Gott von Ewigkeit Herr über sie.

² Tertullian argumentiert Adv. Herm. 3,3f. ed. Waszink S. 17,22–18,12 gegen Hermogenes damit, daß die Bezeichnung *dominus* erst später wie eine Akzidenz zu Gott dazutritt, während das *deus* seine Substanz ausmacht, vgl. auch Kusch: Dominus S. 187 und Orbe: Hacia la primera teología S. 153ff.

³ Dieses Argument, das m. W. zuerst bei Hermogenes begegnet, muß in philosophisch gebildeten Kreisen bekannt gewesen sein, da sich auch Origenes seiner Logik nicht entziehen konnte, obwohl er die Annahme einer ungeschaffenen Hyle scharf ablehnte. Weil Gottes Herrsein notwendig Gegenstände der göttlichen Machtausübung verlangt, mußte auch für ihn die Welt ohne einen Anfang und mit Gott gleichzeitig sein, vgl. de princ. I,2,10 ed. Koetschau S. 41,11–42,3.

⁴ So ausdrücklich in Tert. Adv. Herm. 2,2 ed. Waszink S. 16,17f.: «... *ut indivisibilem et indemutabilem et eundem semper, qua dominus*».

als er sich urplötzlich entschlösse, sein Herrsein wahrzunehmen und seine Herrschaft über die Materie auch auszuüben. Man wird also davon ausgehen müssen, daß Hermogenes der Meinung gewesen ist, daß sich von der göttlichen Schöpfung weder ein zeitlicher Anfang noch ein Ende aussagen läßt,⁵ sondern daß sich der Kosmos schon immer in einem kontinuierlichen Prozeß des Werdens befunden hat und noch befindet.⁶ Dem ewigen Werden, das sich an der Materie manifestiert, entspricht auf Seiten Gottes ein ständiges Gestalten und wirksames Formen, das sein Werk dauerhaft begrenzt, gestaltet und nicht ins Chaos abgleiten läßt. Ähnlich wie eine Vielzahl von Platonikern, die der Auffassung waren, daß von dem Werden der Welt nicht etwa deshalb gesprochen werden könne, weil hier eine reale, in der Vergangenheit stattgefundene Entstehung der Welt gemeint sei,⁷ sondern allein deshalb, um deutlich zu machen, daß der Kosmos in seinem unaufhörlichen Werden auf die andauernde Unterstützung und beständige Begleitung durch Gott angewiesen bleibt,⁸ war wahrscheinlich auch der platonisch denkenden Christ Hermogenes davon

⁵ Der von A. Orbe: *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo I*, Rom 1987, S. 192f. geäußerten Vermutung, Hermogenes sei trotz gegenteiliger Berichte in den Quellen dennoch der Ansicht gewesen, daß Gott die Welt zu einem bestimmbaren Zeitpunkt geschaffen habe, vermag ich nicht zu folgen.

⁶ Die Formulierung des Theophilus Ad Autol. II,10 ed. Grant S. 40: «... τρώφῃ τινὶ ὕλῃν γενητήν, ὑπὸ τοῦ θεοῦ γεγωνυῖαν...» scheint sich ganz explizit gegen Hermogenes zu richten. Zum einen wollte Theophilus deutlich machen, daß sich seine Vorstellung von einer irgendwie gewordenen Materie von der philosophisch ungeschaffenen Materie unterscheidet, zum anderen wollte er mit dem Zusatz, daß sie durch Gott geworden ist, wohl vermeiden, daß man das Gewordensein der Materie nun im dem Sinne auffaßte, daß sie sich in einem ständigen Werden befindet. Erst beides zusammen erläutert für Theophilus sein Verständnis von einer Materie, die insoweit als geworden zu bezeichnen ist, als sie von Gott geschaffen ist, so auch Nautin: *Genèse 1,1–2* S. 74.

⁷ Die Frage, ob die Welt in einem realen Schöpfungsakt erschaffen wurde oder ob von ihrem Werden nur der Anschaulichkeit halber die Rede war, wurde auch im zeitgenössischen Platonismus sehr kontrovers diskutiert, vgl. auch Donini: *Le scuole* S. 109ff. Indem sich Hermogenes für eine ewige, kontinuierliche Schöpfung aussprach, unterschied er sich an diesem Punkt deutlich von den Platonikern um Plutarch und Attikus, die für ein reales Gewordensein des Kosmos eintraten, vgl. dazu ausführlich Baltes: *Weltentstehung I*, S. 38ff.

⁸ Diese Interpretation war in der Kaiserzeit offensichtlich weithin bekannt und wurde in verschiedenen philosophisch-platonischen Schulen gelehrt, vgl. die namenlosen Platoniker bei Philo, *De aet. mund.* 14 ed. Cohn/Reiter S. 77,6–9, Ammonius, den Lehrer des Plutarch, vgl. *Plut. Quaest. Conv.* VIII,2 720 B.C. ed. Clement S. 128ff. und dazu Baltes: *Weltentstehung I*, S. 93f., Tauros bei Philoponos *De aet. mund.* VI,8 ed. Rabe S. 213,16–20f., ebenso wie der Verfasser des *Didaskalikos*, bei dem es 169,32–35 ed. Whitt. heißt: «Ὅταν δὲ εἴπῃ γενητὸν εἶναι τὸν κόσμον,

überzeugt, daß der Kosmos als ein kontinuierlich werdender offenkundig macht, daß es allein Gott ist, der dieses Werden gestaltet und sinnvoll steuert.⁹ Mit ihrem fortwährenden Werden und Vergehen macht die Welt immer wieder darauf aufmerksam, daß sie einzig und allein von Gott am Leben erhalten wird.¹⁰ Dem entspricht nun auch, daß Hermogenes der Auffassung war, daß der Kosmos in Ewigkeit Bestand haben und niemals vergehen wird.¹¹

3.5.1.2 *Gott wirkt aus der Ferne und ohne Mühe auf die Materie ein*

Die göttliche Schöpfung angemessen zu verstehen, bedeutete für Hermogenes aber auch, daß darüber nachgedacht werden mußte, auf welche Weise der unwandelbare, gänzlich gute Gott und Herr über die theoretisch von ihm getrennt existierende Materie herrschte, sie beeinflusste und durch seine Formung verschönte. Denn als eine vollkommen intelligible und vernünftige Wesenheit konnte Gott sich unmöglich mit der chaotischen gedachten und sich alogisch bewegendenden Materie verbinden, um sie zu formen und zu gestalten, ohne von ihr und ihrem minderwertigen Wesen gleichsam befleckt oder angesteckt zu werden. Der transzendente Gott bewirkte für Hermogenes daher eine Veränderung aus der Ferne,¹² ohne Hand an die Materie legen zu müssen:

οὐχ οὕτως ἀκουστέον αὐτοῦ ὡς ὄντος ποτὲ χρόνου ἐν ᾧ οὐκ ἦν κόσμος· ἀλλὰ διότι αἰεὶ ἐν γενέσει ἐστὶ καὶ ἐμφαίνει τῆς αὐτοῦ ὑποστάσεως ἀρχικώτερόν τι αἴτιον», vgl. dazu auch Alt: Weltflucht S. 45.

⁹ Vgl. auch Whittaker: Platonism and Christianity S. 60, der, ohne den Namen Hermogenes zu nennen, davon ausgeht, daß es eine nicht unerhebliche Gruppe von Christen im zweiten Jahrhundert gegeben haben muß, die die Entstehung der Welt unzeitlich verstanden haben.

¹⁰ Baltes: Was ist antiker Platonismus? S. 229: «Wenn sie [s.c. die Platoniker] [. . .] von einer Welterschöpfung sprachen, so wollten sie damit zum Ausdruck bringen, daß die Welt in ihrer Existenz völlig von Gott abhängig ist, der sie in jedem Augenblick begründet und erhält – im Sinne einer *creatio continua/aeterna* [Hervorhebung durch den Autor]». Das trifft ganz offensichtlich auch auf Hermogenes zu, vgl. auch Chapot: L' hérésie d' Hermogène S. 67.

¹¹ Hermogenes hat offensichtlich die Schriftstellen, die von einem Ende der Welt künden, nicht wörtlich, sondern in einem irgendwie übertragenen Sinn verstanden, was Tertullian in Adv. Herm. 34,3 ed. Waszink S. 54,1–3 anmerkt. Leider ist uns keine solche Interpretation des Hermogenes erhalten, so daß wir uns über die Art und Weise der Interpretation kein Bild machen können.

¹² Mit Hermogenes vergleichbar ist die von Numenius Fr. 12,17–19 Des Places vorgetragene Vorstellung, nach der Gott ebenfalls aus der Ferne durch Ausstrahlung als das Lebensprinzip auch in den Körpern wirksam ist, vgl. dazu auch Krämer: Ursprung der Geistmetaphysik S. 71 mit A. 174.

«Non [. . .] *pertransiens illam* [s.c. *materiam*] *facit mundum, sed solummodo apparens et adpropinquans ei, sicut facit decor*¹³ *solummodo apparens et magnes lapis solummodo adpropinquans*».¹⁴

Ohne mit der wirren und aus sich heraus unvernünftigen Materie direkt in Kontakt zu treten oder sogar unmittelbar in sie eingehen zu müssen, wie es in der Stoa vielfach angenommen wurde,¹⁵ übte Gott von außen eine geradezu unwiderstehliche Wirksamkeit auf die Materie aus, so wie auch Schönheit¹⁶ auf letztlich nicht zu erklärende Weise einen Eindruck hinterläßt, sobald sie in Erscheinung tritt, und so wie ein Magnetstein schon allein dadurch etwas bewirkt, daß er sich dem Eisen annähert, ohne es unmittelbar berühren zu müssen.¹⁷ Mit dem sehr anschaulichen Bild von einem Magneten, der allein aufgrund seiner Annäherung an ein eisenhaltiges Objekt etwas bewirkt,¹⁸ bediente sich Hermogenes eines alten und dem einigermaßen Gebildeten mit Sicherheit geläufigen Bildes, das häufig benutzt wurde, um die göttliche Wirkweise zu veranschaulichen,¹⁹ weil es geeignet

¹³ Es bleibt unverständlich, wieso Kroymann an dieser Stelle statt *decor* das Wort *acor* liest, vgl. auch Waszink: Übersetzung S. 168 A. 367.

¹⁴ Tert. Adv. Herm. 44,1 ed. Waszink S. 64,4–7. Hier handelt es sich deutlich um ein Zitat, das Tertullian dem Werk des Hermogenes entnommen hat, vgl. auch Chapot: L' hérésie d' Hermogène S. 65f.

¹⁵ Vgl. dazu die Texte in SVF II 1028–1048. Von christlicher Seite wurde dieser Vorstellung nicht nur von Hermogenes sehr energisch widersprochen, vgl. auch Spanneut: Le stoïcisme des Pères de l'Église S. 88–90.

¹⁶ Mit Schönheit ist hier nicht der in der Materie gegenwärtige Abglanz Gottes gemeint, wie Pohlenz: Die Stoa Bd. II S. 189 meint, sondern sie dient als Vergleich für die Wirkweise Gottes, wie auch bei Did. 164,37f. ed. Whitt.

¹⁷ Hermogenes benutzte diese beiden Bilder ganz offensichtlich, um deutlich zu machen, daß Gott die Materie beeinflusst, ohne seinerseits von der Materie beeinflusst zu werden. Nach Aristoteles De gen. et corr. I,6,323a 25ff. konnte der unbewegte Beweger sogar die Materie berühren, ohne seinerseits von der Materie berührt zu werden. Dieser Gedankengang, den Hermogenes kaum direkt von Aristoteles übernommen haben dürfte, wird ihm wohl aus dem zeitgenössischen Platonismus vertraut gewesen sein, auch wenn für uns nicht mehr nachvollziehbar ist, von wem Hermogenes an dieser Stelle abhängig gewesen ist, vgl. auch May: Schöpfung aus dem Nichts S. 146.

¹⁸ Zu den unterschiedlichen Versuchen, das Phänomen des Magnetismus, das in der Antike als geheimnisvoll galt, zu erklären, vgl. R.A. Fritzsche: Der Magnet und die Athmung in antiken Theorien, in: RMP 57 (1902), S. 363–391 sowie den materialreichen Artikel von E. Rommel im 27. Halbband von PRE, Stuttgart 1928, S. 474–486.

¹⁹ In seinem Frühdialog Ion 533 Df. vergleicht Platon die göttliche Inspiration, die über den Dichter auch auf die Schar der Begeisterten einwirkt, mit der Kraft eines Magneten, der in der Lage ist, eine Kette von Eisenstücken zu Magneten zu machen und so die empfangene Kraft weiterzuleiten. Dasselbe Bild benutzt auch Aristoteles, um zu erklären, wie der unbewegte Beweger für die gleichförmigen Bewegungen im Gestirnbereich verantwortlich sein kann. Einem Magneten gleich,

war, deutlich zu machen, daß sich etwas verändert hat, ohne jedoch erklären zu müssen, auf welche Weise diese Veränderung zustande kam. Sowohl Heiden²⁰ als auch Christen²¹ verglichen das göttliche Handeln mit der Kraft eines Magneten und meinten damit, daß hinter den sichtbaren Auswirkung eine verborgene göttliche Macht am Werke war. Hermogenes wollte mit dieser Schilderung der göttlichen Schöpfung zugleich die Fähigkeit Gottes preisen, der nur durch sein bloßes Erscheinen die vielfältigsten Dinge hervorgebracht habe²² und betonen, daß allein kraft Gottes machtvолlem Dasein und seiner Annäherung an die Materie diese zum geordneten Kosmos wurde²³ und nicht etwa dadurch, daß Gott große Mühe aufwandte.²⁴ Dem

so Physik 267 a2, bewirkt er eine Kette von Bewegungen, indem er die Gestirne mit der Fähigkeit ausstattet, ihrerseits Bewegungen zu erzeugen, so daß ausgehend vom selbst unbewegten Beweger eine ganze Kette von Bewegung entsteht. Vgl. zu diesem Bild in etwas anderer Interpretation auch Philo Opif. 141 ed. Cohn S. 49,17ff., der, vermutlich von Poseidonius beeinflusst, mit diesem Bild erklären will, weshalb sich im Laufe der Zeit der göttliche Einfluß in den Abbildern immer weiter abschwächt, vgl. dazu Früchtel: Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo S. 37.

²⁰ Zu diesem Aspekt des Bildes vom Magneten vgl. besonders Cicero De div. I,86 ed. Giomini S. 51,20–23: *«ut, si magnetem lapidem esse dicam, qui ferrum ad se adliceat et trahat, rationem, cur id fiat, adferre nequeam, fieri omnino neges. quod idem facis in divinatione . . .»*.

²¹ Vgl. Clem. Alex. Strom. VII,9,4 ed. Stählin S. 8,22–25, der die Macht des Geistes mit einem Magneten vergleicht, der die Gläubigen in die obere Welt hinaufzieht. Ebenso wird von den gnostischen Peraten berichtet, Hipp. Ref. V,17,9 ed. Marcovich S. 187,45, daß sie die Wirksamkeit des Sohnes mit einem Magneten gleichgesetzt haben, der die Erweckten in ihre eigentliche Heimat zum Vater führte. Vgl. auch den Bericht über die Sethianer, Hipp. Ref. V,21,8f. ed. Marcovich S. 197,31–34 und zum Ganzen auch Grant: Miracle and Natural Law S. 9.

²² Das geht aus der Polemik des Tertullian in Adv. Herm. 45,2 ed. Waszink S. 65,7–9 hervor: *«Noli ita deo adulari, ut velis illum solo visu et solo accessu tot ac tantas substantias protulisse . . .»*.

²³ Im Unterschied zu Hermogenes, der die Bilder von der Schönheit und dem Magneten wohl auch deshalb gewählt hatte, um einen Anthropomorphismus zu vermeiden, spricht Tertullian Adv. Herm. 45,1 ed. Waszink S. 65,4–7 von den beiden Händen, mit denen Gott die Welt erschaffen hat, vgl. dazu Armstrong: Genesis S. 108f., der der Ansicht ist, daß Tertullian diese Formulierung bewußt gegen Hermogenes verwendet. Die Vorstellung, daß Gott mit seinen beiden Händen, d.h. mit seinen Kräften schafft, ist jedoch schon älter als Tertullian, vgl. Irenäus Adv. Haer. IV,20,1 ed. Rousseau S. 626,15–23 und Theophilus Ad Autol. II,18 ed. Grant S. 56 und geht vermutlich auf Philo zurück, vgl. Armstrong: Genesis S. 69f. und Früchtel: Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo S. 23.

²⁴ Tertullian, der nichts Anstößiges daran fand, sich Gott als arbeitend vorzustellen, wirft dem hermogeneischen Bericht von der Schöpfung allein durch Gottes wirksamer Anwesenheit dann auch vor: *«Maior est gloria eius [s.c. dei], si laboravit»*, Tert. Adv. Herm. 45,2 ed. Waszink S. 65,13. Dagegen arbeitet Gott nach Tertullian bei der Schöpfung wirklich und ruht sich danach auch aus, aber, wie Tertullian betont, auf eine göttliche Weise, vgl. dazu auch Dreyer: Begriff des Gottgeziemenden S. 117 A. 359 und zu diesem Problemfeld insgesamt Pépin: Théologie cosmique S. 48ff.

gebildeten Christen Hermogenes erschien es offenbar geboten, eine anthropomorphe Vorstellung von der göttlichen Schöpfung zu vermeiden,²⁵ und statt dessen deutlich zu machen, daß Gott keinesfalls wie ein Mensch bei der Schöpfung arbeitete und unter Mühen sein Werk fertigstellte,²⁶ sondern allein durch seine bloße Anwesenheit und Erscheinung auf die aus sich heraus unharmonische Materie eine so große und unwiderstehliche Wirksamkeit ausübte, der sie sich nicht entziehen konnte.²⁷ So konnte kein Gebildeter den Christen mehr Vorhaltungen machen, ihr Verständnis von der göttlichen Schöpfung sei ausgesprochen dumm und unerträglich, weil sie auf anthropomorphe und Gott nicht angemessene Weise vom ihm als des Schöpfers aller Dinge redeten.²⁸ Indem Hermogenes die Tätigkeit des die Welt schaffenden Gottes mit der Schönheit und dem Magneten verglich, konnte er auf eine sehr eindrückliche Art einerseits zum Ausdruck bringen, daß Gott der Herr²⁹ auch im Vorgang der Schöpfung transzendent blieb und sich nicht an der Materie verunreinigte, andererseits aber auch die Vorstellung abwehren, Gott habe, als er den Kosmos erschuf, große Mühen aufwenden oder sich sehr anstrengen müssen.

3.5.1.3 *Gott wirkt durch seine eigene Bewegung auf die Materie ein*

Doch allein mit der von Hermogenes geäußerten Vorstellung, daß Gott nicht in die Materie eingeht, sondern gleichsam von außen mühelos

²⁵ Von gebildet platonischer Seite wurde dem christlichen Bericht von der Welterschöpfung vorgeworfen, ein anthropomorphes und wenig göttliches Bild vom Schöpfer zu zeichnen, vgl. besonders Celsus bei Orig. Contr. Cels. VI,49ff. ed. Koetschau S. 120,11ff. und dazu Frede: Celsus Philosophus Platonius S. 5211.

²⁶ Schon bei Xenophanes war die Leichtigkeit und Mühelosigkeit des göttlichen Wirkens ein fester Grundsatz, wenn über das Göttliche gesprochen wurde, vgl. Fr. 25 Diels/Kranz S. 135 und dazu Dreyer: Begriff des Gottgeziemenden S. 118.

²⁷ Auch bei Plotin ist davon die Rede, daß die Weltseele, die im oberen Bereich verharrt, die Welt ohne Mühe (ἀπόνως) gleichsam durch ihre bloße Anwesenheit lenkt und leitet, vgl. Enn. IV,8,8 ed. Henry/Schwyzler II S. 176,13–16.

²⁸ So lautete der Vorwurf des Celsus gegenüber der christlichen Lehre von der Weltentstehung, die Gott wie einen Menschen arbeiten und sich mühen ließ, vgl. Celsus bei Orig. Contr. Cels. VI,49 ed. Koetschau S. 120,13: «... ἔτε γε μὴν καὶ ἡ κοσμογένεια μάλα εὐηθική...».

²⁹ Vielleicht implizierte für Hermogenes bereits das Gottesprädikat Herr die Mühelosigkeit des Schaffens, wie das auch bei Plotin Enn. IV,4, 12 ed. Henry/Schwyzler II S. 67,39–43 beschrieben wird: Keineswegs bereitet die Verwaltung des Alls dem schaffenden Prinzip Mühe, wie einige meinten. Schwierigkeiten gebe es nur dann, wenn Hand an etwas Fremdes, über das man nicht herrscht, gelegt werden müsse: «τό γὰρ ἔχειν πράγματα ἦν, ὡς εἴκοι, τὸ ἐπιχειρεῖν ἔργοις ἀλλοτρίοις· τοῦτο δὲ ὧν μὴ κρατεῖ».

ordnend auf sie einwirkt, schienen für ihn hinsichtlich der göttlichen Schöpfung noch keineswegs alle Probleme gelöst zu sein. Denn nach dem, was uns Tertullian überliefert hat, muß sich Hermogenes zudem gefragt haben, dank welcher Beschaffenheit Gott die von ihm zutiefst getrennte Materie überhaupt beeinflussen konnte.³⁰ Gerade weil nach seiner Ansicht zwischen Gott und der Materie ein solch großer und kaum zu überbrückender Unterschied bestand, mußte Hermogenes erklären, wie Gott eine formende Beziehung zu der Materie herstellen konnte, ohne sie direkt berühren zu müssen. Hermogenes löste diese Schwierigkeit dadurch, daß er annahm, daß die amorphe Materie und Gott etwas miteinander teilten, so daß es zwischen dem Schöpfer einerseits und der gestaltlosen Materie andererseits, zwar nicht zu einer umfassenden Verschmelzung beider ineinander, wohl aber zu so etwas wie einer Kontaktaufnahme Gottes mit der Materie und zu einer Formung derselben kommen konnte:

*«Impossibile enim, inquis, non habentem illam [s.c. materiam] commune aliquid cum deo ornari eam ab ipso».*³¹

Ganz offensichtlich war an dieser Stelle aber nicht daran gedacht, durch die Hintertür nun doch die wesensmäßige Gemeinsamkeit zwischen Gott und der ungeordneten Materie einzuführen,³² die Hermogenes zuvor immer energisch bestritten hatte.³³ Darum ist es Hermogenes sicherlich nicht gegangen. Vom Wesen der Materie her gab es für Hermogenes nach wie vor nichts, was eine Verbindung mit Gott nahegelegt hätte. Gemeinsam war ihnen beiden lediglich, daß sie sich seit jeher und aus eigenem Antrieb bewegten:

*«Commune autem inter illos [s.c. materiam et deum] facis, quod a semetipsis moveantur et semper moveantur».*³⁴

³⁰ Diese Problematik wird in Tert. Adv. Herm. 42,2–3 ed. Waszink S. 62,14–63,6 erörtert. Hier geht es nicht nur darum, daß die Bewegung der Materie ewig zu nennen ist, wie Waszink: Observations S. 133 meint.

³¹ Tert. Adv. Herm. 42,2 ed. Waszink S. 62,16f., aus der Schrift des Hermogenes zitiert, vgl. auch Chapot: L'hérésie d'Hermogène S. 53.

³² Genau das will Tertullian seinen Lesern jedoch weismachen und zitiert deshalb, weil er meint, hier einem Widerspruch in der Lehre seines Gegners auf die Spur gekommen zu sein, diesen Satz des Hermogenes, vgl. Tert. Adv. Herm. 42,2 ed. Waszink S. 62,14ff.

³³ Eine wesensmäßige Gemeinsamkeit zwischen Gott und der Materie hatte Hermogenes ja zuvor auf das schärfste abgelehnt, wie auch Tertullian mit Genugtuung feststellt: *«Non vis videri deum aequari materiae . . .»*, vgl. Tert. Adv. Herm. 42,2 ed. Waszink S. 62,15f.

³⁴ Tert. Adv. Herm. 42,3 ed. Waszink S. 62,22–63,1.

Eine ewige seelische Selbstbewegung kam demnach sowohl der von Gott getrennten, unvernünftigen und wilden Materie als auch Gott als des vernünftigen und geordneten Prinzips zu.³⁵ Der grundsätzliche und zuvor in aller Deutlichkeit beschriebene Unterschied zwischen dem Wesen der Materie und dem Wesen Gottes wurde damit aber keineswegs aufgehoben, sondern äußerte sich vielmehr in der Natur ihrer jeweiligen Bewegung:

«*Sed deus composite, materia incomposite moventur*».³⁶

Hermogenes schien die Formung der Materie durch Gott möglich, weil beide eine, wenn auch qualitativ sehr verschiedene Eigenbewegung besaßen. Diese zweifellos von Tertullian aus ihrem ursprünglichen Begründungszusammenhang herausgerissenen Sätze,³⁷ mit denen Hermogenes vermutlich deutlich machen wollte, daß die göttliche Bewegung Einfluß auf die materielle Dynamik nahm, um sie zu gestalten, zeigen eine charakteristische Übereinstimmung mit den Ansichten seines Zeitgenossen Attikus.³⁸ Ohne die Anwesenheit von etwas Göttlichem war auch für Attikus die Entstehung der Welt unvorstellbar, vielmehr herrschte ohne göttliche Präsenz von Ewigkeit her nichts als das sinnlose und wüste Chaos.³⁹ Weil aber diese chaotische Materie nicht von Gott geschaffen oder verursacht war, gab es zwischen ihnen auch keinerlei Verbindung oder substantielle Gemeinsamkeit.⁴⁰ Damit nun an dieser von sich und ungöttlichen und von

³⁵ Uhlhorn S. 757 spricht etwas mißverständlich davon, daß die sich ungestüm bewegende Materie «... eine Verwandtschaft mit Gott als der geordneten Bewegung» besitze.

³⁶ Tertullian fügt diesen kurzen Satz in Adv. Herm. 42,3 ed. Waszink S. 63,3f. an, um zu zeigen, daß Hermogenes zwar an der Unterscheidung zwischen Gott und der Materie festhalten wollte, was aber nach Tertullian scheitern mußte, weil er beiden eine Bewegung zubilligte.

³⁷ Tertullian behauptet zu Beginn des Kapitels 42, seinerseits zusammenzustellen, zu sortieren und zu vergleichen, was Hermogenes auseinandergerissen hat und macht damit deutlich, daß er hier nun nicht mehr dem hermogenischen Argumentationsgang folgt, vgl. Tert. Adv. Herm. 42,1 ed. Waszink S. 62,9f.

³⁸ Daß sich Hermogenes von den Lehren des Attikus oder eines verwandten platonischen Systems habe inspirieren lassen, vermutet m. E. zu Recht auch Moeschlin: Attikos S. 490, ohne jedoch seine These näher zu begründen.

³⁹ Durch die Anwesenheit von etwas Göttlichem erhält die ungeordnete Materie Anteil an der Form und die für die unregelmäßigen Bewegungen der Materie verantwortliche Seele wird geordnet, vgl. Attikus Fr. 23,10–15 Des Places und dazu Baltes: Attikos S. 45, vgl. auch Attikus Fr. 39 Des Places.

⁴⁰ Attikus Fr. 24 Des Places. Sehr treffend nennt Proclus In Tim. I S. 384,12 ed. Diehl in der Auseinandersetzung mit Attikus dessen Beschreibung der Materie ἄθεος, wohl weil für Attikus mit Materie gerade das von Gott Unabhängige und nicht mit ihm im Zusammenhang Stehende gemeint war, vgl. auch Merlan: Greek Philosophy from Plato to Plotinus S. 76.

einer unvernünftigen Seele regierten Materie überhaupt etwas Göttliches in Erscheinung treten konnte, nahm Attikus, ähnlich wie offenbar auch Hermogenes, eine von Ewigkeit her selbstbewegte göttliche Seele⁴¹ an, die als Schöpfungsbewegung Gottes⁴² mit der Materieseele in Kontakt trat und diese schließlich zur vernünftigen Weltseele formte. Die göttliche Seele,⁴³ unter der sich Attikus wahrscheinlich die Seele des welterschaffenden Demiurgen vorstellte,⁴⁴ mußte aber als Seele auch eine ihr eigene, jedoch im Unterschied zur ungestalteten Materieseele harmonische und vollkommen ausgewogene Bewegung besitzen.⁴⁵ Schöpfer und Materie haben somit nicht nur für Hermogenes, sondern auch für Attikus insoweit etwas gemeinsam, als sie beide über ein ihnen zugehöriges seelisches Bewegungsprinzip verfügen.⁴⁶ Wie Hermogenes war Attikus offenkundig weit davon entfernt, die Beseelung der Materie und des Schöpfers zum Anlaß zu nehmen, um eine Wesensverwandtschaft zwischen Gott und der Materie zu behaupten, vielmehr wird auch er auf den grundlegenden Unterschied zwischen der alogischen Bewegung der Materieseele und der geordneten Bewegung der göttlichen Seele hingewiesen haben.⁴⁷ Über diese göttliche Seele, die ebenso wie die materielle

⁴¹ Im Unterschied zu der ungeordneten und chaotischen Bewegungen vollziehenden Materieseele heißt diese Seele die göttliche Seele, vgl. Attikus Fr. 35Des Places und dazu Deuse: Untersuchungen S. 58. Von großer Bedeutung scheint gewesen zu sein, daß sich das platonische Denken in dieser Zeit den nach außen hin wirkenden Nous als νοῦς ἐν ψυχῇ dachte, vgl. Attikus Fr. 7,81–87Des Places; Galen Comp. Tim. II, ed. Kraus Walzer S. 40,30f.; Did. 170,3f. ed. Whitt. und Plut. Quaest. Plat. 1002 F ed. Cherniss S. 48, vgl. auch Deuse: Untersuchungen S. 22 mit A. 36, so daß der Schluß nahelag, daß der Nous in einer göttlichen Seele wirksam wurde.

⁴² Dazu Baltes: Attikos S. 43 A. 29 und Deuse: Untersuchungen S. 58.

⁴³ Die Vorstellung von einer göttlichen Seele als Bewegungsprinzip des Göttlichen, das es dem an sich unbeweglichen und bei sich selbst bleibenden Nous ermöglichte, außerhalb seiner selbst wirksam zu werden, kannte vielleicht auch schon Plutarch, vgl. De Isid. 377 F ed. Froidefond S. 236f. Skeptisch äußert sich dazu Deuse: Untersuchungen S. 51ff., während Baltes: Rezension Deuse S. 199 die Kontinuität zwischen Plutarch und Attikus zu diesem Thema herausstellt.

⁴⁴ Vgl. dazu die ausführliche Begründung bei Baltes: Attikos S. 49.

⁴⁵ Es sei daran erinnert, daß für Attikus die Ursache einer jeden Bewegung die Seele war, weswegen er ja auch annahm, daß das vorkosmisch bewegte Chaos von einer aufgrund ihrer unregulierten Bewegung unvernünftigen Seele herrühren mußte, vgl. Attikus Fr. 8,27–29Des Places und Fr. 23,5f.Des Places.

⁴⁶ Sowohl das chaotische Bewegungsprinzip als auch das schöpferische Bewegungsprinzip des Demiurgen wurden von Attikus übereinstimmend als Seele bezeichnet, vgl. Attikus Fr. 23,5f.Des Places, Fr. 26,6Des Places und Fr. 35Des Places.

⁴⁷ Vgl. dazu auch Deuse: Untersuchungen S. 58: «Folglich darf man auch nicht die göttliche Seele [...] als wesensverwandt mit der Urseele betrachten. Nur die Übereinstimmungen in der Bewegungsfunktion – die Bewegungen selber sind wieder grundverschieden – wird Attikos bewogen haben, beide Wesenheiten >Seele< zu

Seele von ihrem Wesen her Seele war, konnte Gott auf die von ihm gänzlich unabhängige Materie Einfluß nehmen, ohne unmittelbar am Chaotischen wirksam werden oder in das sich unruhig Bewegende eingehen zu müssen.⁴⁸ Indem er die göttliche Seele mit der alogischen Materieseele verband, bildete er die vernünftige Weltseele, wobei die göttliche Seele als das ordnende und gestaltende Prinzip agierte und die Materieseele das zugrundeliegende Substrat bildete,⁴⁹ um damit das Göttliche auch im Horizont des Materiellen zur Wirksamkeit gelangen zu lassen. Attikus und die Platoniker, die seine Auffassung von der göttlichen Schöpfung teilten,⁵⁰ verstanden unter der göttlichen Bewegung die Beeinflussung der materiellen Seele durch eben diese seelische Bewegung zu einer neuen, die Körperlichkeit regierenden Einheit. Die auf diese Weise entstandene Seele,⁵¹ die es möglich machte, daß in der Welt etwas Göttliches anwesend war, durchdrang nun die gesamte Materie,⁵² ordnete sie an und erhielt so den Kosmos dauerhaft am Leben.⁵³

nennen». Diese Bemerkung zu Materieseele und göttlicher Seele bei dem Platoniker Attikus liest sich fast wie ein Kommentar zu der bei Tert. Adv. Herm. 42,3 ed. Waszink S. 63,3f. überlieferten Aussage des Hermogenes: «*Sed deus composite, materia incomposite moventur*».

⁴⁸ So auch Baltes: Attikos S. 48. Wie wir oben unter 3.5.1.2. gesehen haben, war genau das auch das Interesse des Hermogenes.

⁴⁹ So die Schilderung bei Attikus Fr. 35Des Places: «Οἱ δ' ὡς φυσικὴν [τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς] μεριστὴν μὲν οὐσίαν λέγουσι τὴν ἄλογον προοῦσαν τῆς λογικῆς, ἀμέριστον δὲ τὴν θεῖαν, καὶ ἐκ τῶν δύο ποιούσι τὴν λογικὴν, τῆς μὲν ὡς κοσμοῦσης, τῆς δ' ὡς ὑποκειμένης, καθάπερ Πλούταρχος καὶ Ἀττικὸς . . .». «Weltseele und Einzelseele bestehen nach Attikos also eigentlich aus *zwei* [Hervorhebung durch den Autor] Seelen, die zu einer harmonischen Einheit zusammengefügt worden sind», so Baltes: Attikos S. 48, vgl. auch Moerschini: Attico S. 483f. und Deuse: Untersuchungen S. 56.

⁵⁰ Eng verwandt mit Attikus ist auch Galen Comp. Tim. IV, ed. Kraus Walzer S. 43,10–44,13: «*Quodcirca creator – qui benedicatur et exaltetur – cum [materiam, Zusatz der Herausgeber; dieser Zusatz ist jedoch nicht nötig, da nicht die Materie, sondern die zuvor erwähnte Seele der Materie geordnet werden soll, vgl. Baltes: Weltentstehung I, S. 64] in dispositionem atque ordinem redigere voluit, animam ei immisit, quae e natura eius rei est, quae in una eademque condicione semper perseverat*». Die noch ungeordnete Seele wird hier in der Weise geordnet, daß in sie eine andere, aus dem intelligiblen Bereich stammende Seele hineingegeben wird, vgl. dazu auch Baltes: Weltentstehung I, S. 64 und Deuse: Untersuchungen S. 49ff.

⁵¹ Sie war für Attikus: «. . . γενητὴν δὲ κατὰ τὸ εἶδος», vgl. Attikus Fr. 35Des Places.

⁵² Attikus Fr. 7,15f.Des Places und Fr. 8,3–8Des Places, vgl. dazu auch Baltes: Was ist antiker Platonismus? S. 224f.

⁵³ Attikus dachte sich die göttliche Bewegungsseele als eine «. . .» Kraft um den Gott, derer sich dieser bedient, um den Kosmos zu schaffen. D.h. die «göttliche Seele» in der Weltseele ist das *Werkzeug* [Hervorhebung durch den Autor] des Gottes, das dieser gebraucht, um die Welt hervorzubringen und zu erhalten, und vermittels dieses Werkzeuges übt er auch seine Vorsehung über den ganzen Kosmos bis in die untersten Bereiche aus (fr. 8,7f.; fr. 3. 4,8/13)», vgl. Baltes: Attikos S. 51.

Der gleichen Ansicht war offenbar auch Hermogenes, wenn er meinte, daß Gott und die Materie insoweit etwas gemeinsam haben, als sie beide von Ewigkeit her auf ihre je eigene Art in Bewegung sind.⁵⁴ Für Hermogenes bot es sich geradezu an, die Entstehung der Welt als über eine göttliche Bewegungsseele vermittelt vorzustellen, mit der der eine gute Gott gleichsam aus der Ferne auf die von ihm getrennte Materie einwirkte, selbst jedoch nicht Hand an die Materie anlegen mußte und daher auch als der Schöpfer aller Dinge vollkommen transzendent blieb.⁵⁵ Mit der Annahme einer aus sich heraus ganz und gar harmonisch bewegten göttlichen Seele, die er vielleicht mit Christus als Logos identifiziert hat⁵⁶ und die eine deutlich markierte Zwischeninstanz zwischen dem weltüberlegenen, intelligiblen Gott und der Materie darstellt,⁵⁷ hätte Hermogenes dann auch konsequent und adäquat denken können, wie Gott auf die ruhelose Materie einwirkte, sie verbesserte und ihr damit letztlich auch einen Anteil am Göttlichen übertrug,⁵⁸ so daß an der göttlichen Formung abzulesen war, daß hier der eine gute Gott am Werk war und ist.

⁵⁴ Tert. Adv. Herm. 42,2 ed. Waszink S. 62,16f. sowie 42,3 ed. Waszink S. 62,22–631 und 42,3 ed. Waszink S. 63,3f.

⁵⁵ Vgl. dazu Tert. Adv. Herm. 44,1 ed. Waszink S. 64,4–7, aber auch die hermo-geneischen Aussagen in Tert. Adv. Herm. 5,2 ed. Waszink S. 21,12–14 und Tert. Adv. Herm. 6,1 ed. Waszink S. 22,3f., die deutlich machen, daß die göttliche Schöpfung nur dann angemessen gedacht werden könne, wenn Gottes Wesen unangetastet bleibt.

⁵⁶ Es wäre durchaus denkbar, daß der Christ Hermogenes die göttliche Bewegungsseele mit dem Logos Christus gleichgesetzt hätte, der die Schöpfung durchwaltet, doch bedauerlicherweise schweigen unsere Quellen zu diesem Thema, da man die Formulierung in Hipp. Ref. VIII,17,2 ed. Marcovich S. 336,5f.: «ἀεὶ γὰρ ἀγρίως καὶ ἀτάκτως φερομένην [s.c. τὴν ὕλην] ἐκόσμησε <ν ὁ θεός> τοῦτω τῷ λόγῳ . . .» kaum als einen Hinweis auf die Schöpfungstätigkeit des Logos werten darf, wie es Lietzmann: Geschichte der Alten Kirche II S. 270 tut.

⁵⁷ Der ontologische Abstand zwischen Gott und der Materie klappte im platonischen Denken des zweiten Jahrhunderts so weit auseinander, daß mehr und mehr vermittelnde Zwischeninstanzen nötig wurden, vgl. auch Deuse: Untersuchungen S. 60 A. 47.

⁵⁸ Daß Hermogenes sich Schöpfung immer auch als die Übertragung von etwas Göttlichen in den Bereich des Materiellen vorgestellt hat, geht aus einem, uns leider ebenfalls ohne den entsprechenden Kontext überlieferten Zitat des Hermogenes hervor, Tert. Adv. Herm. 5,3 ed. Waszink S. 21,15–17, in dem er sich in aller Deutlichkeit gegen ein Verständnis von Schöpfung abgrenzte, das dem Geschaffenen nicht zugleich auch Anteil am Göttlichen vermittelte.

3.5.2 Die Auswirkungen des göttlichen Handelns auf die chaotische Materie

3.5.2.1 Die Materie wird zur «materia facta» gestaltet und verbessert

Indem nun, so Hermogenes, die von Gott ausgehende ordnende und schaffende Bewegung auf die sich ungestüm, ohne eine innere Struktur und wirr bewogende Materie traf, wurde die Materie verbessert⁵⁹ und aus dem zuvor als chaotisch, unreguliert und unbegrenzt Vorgestellten etwas fest Umgrenztes und Strukturiertes,⁶⁰ das im Unterschied zu der chaotischen Materie begreifbar und verstehbar wurde.⁶¹ Wie andere Platoniker unterschied also Hermogenes zwischen zwei unterschiedlichen Zuständen an der Materie, zum einen den nur theoretisch gedachten und zu keinem Zeitpunkt wirklich einmal real vorhandenen Zustand der undefinierten Materie, und zum anderen den für den Menschen erkennbaren Zustand der geordneten und verschönten Materie, d.h. des sichtbar vorhandenen Kosmos.⁶² Damit es aber zu diesem zweiten Stadium der Materie und damit zum Kosmos kommen konnte, mußte sich die Materie als etwas von sich aus Beseeltes offenbar erst auf Gottes Formung einlassen.⁶³ Hermogenes beschrieb also nicht nur, wie sich Gott vermittels seiner Bewegungsseele der unschönen und wüsten Materie annäherte, sondern auch umgekehrt, daß die Seele der Materie Gott als ihren Herren akzeptieren und sich ihm fügen mußte.⁶⁴ Wenn sie

⁵⁹ Hermogenes hat hier von einer *translatio in melius* gesprochen, vgl. Tert. Adv. Herm. 37,1 ed. Waszink S. 56,22f., sowie mehrfachen Wiederaufnahmen des gleichen Zitats in Tert. Adv. Herm. 37,3; 40,1 und 43,2.

⁶⁰ Hermogenes hat offensichtlich das Schöpfungswerk Gottes im Sinne einer *compositio* verstanden, vgl. Tert. Adv. Herm. 37,1 ed. Waszink S. 65,23 sowie Tert. Adv. Herm. 43,1 ed. Waszink S. 63,10; Tert. Adv. Herm. 43,2 ed. Waszink S. 63,15 und 19. Die göttliche Form schmückt die Materie geradezu, vgl. Tert. Adv. Herm. 43,2 ed. Waszink S. 63,19, so daß die Materie zum Kosmos werden konnte.

⁶¹ Nicht nur Gott konnte man für Hermogenes nun mit der Schöpfung erkennen, vgl. Tert. Adv. Herm. 8,2 ed. Waszink S. 24,17–19, sondern auch die Materie, die in ihrem vorherigen, ungeordneten Zustand auch unverständlich war, vgl. Tert. Adv. Herm. 39,1 ed. Waszink S. 59,6–8.

⁶² Tert. Adv. Herm. 25,1 ed. Waszink S. 42,17–21. Tertullian gibt hier die Ansicht einer ganzen Reihe von Häretikern wieder, die zwischen zwei verschiedenen Zuständen der Materie unterschieden: «*Audio enim apud Hermogenem ceterosque materiarios haereticos terram quidem illam informem et invisibilem et rudem fuisse, hanc vero nostram proinde et formam et conspectum et cultum a deo consecutam, aliud ergo factam quam erat ea ex qua facta est*».

⁶³ Hier sei noch einmal an Tert. Adv. Herm. 37,1 ed. Waszink S. 56,20–24 erinnert: eine Gestaltung, die von der Materie nicht angenommen würde, wäre letztlich, so Hermogenes, eine vergebliche Tat Gottes.

⁶⁴ Die Vorstellung, daß sich die Materie fügen muß, kennen wir auch aus dem

dann Gottes Gestaltung annahm und sich ihm zur Verfügung stellte, dann mußte sie von ihren wilden und unkontrollierten Bewegungen ablassen und statt dessen als eine von Gott geordnete Wesenheit geordnete und vernünftige Bewegungen ausführen:

«*At ubi accepit compositionem a deo et ornata est, cessavit a natura*».⁶⁵

Das Bewegungsprinzip der Materie lieferte Gott demnach, sobald es die göttliche Form anerkannte und sich ihr überließ, eine geeignete Grundlage, um das göttliche Wesen auch außerhalb seiner selbst zum Ausdruck zu bringen. Um auf die Kontinuität und die Diskontinuität zwischen der vorkosmischen und der kosmischen Materie hinzuweisen, nannte Hermogenes die zum Kosmos gebesserte Materie die *materia facta*.⁶⁶ Damit meinte er sicherlich nicht, daß die Materie nun doch von Gott hervorgebracht worden sei,⁶⁷ vielmehr ging es ihm darum, kenntlich zu machen, daß die Materie insoweit geworden war, als sie in Verbindung mit Gott stand, während sie als solche, d.h. frei von aller Beeinflussung durch Gott und von ihm unabhängig gedacht, ohne einen Anfang und nicht geworden vorgestellt werden mußte. Diese hier von Hermogenes getroffene Unterscheidung zwischen der einerseits ungewordenen, ewig vorhandenen Materie und der im Hinblick auf den Kosmos gewordenen, mit dem Werden behafteten Materie war dem zeitgenössischen Platonismus nicht fremd. Ganz ähnlich wie Hermogenes hatte auch Numenius die Materie insofern als geworden bezeichnet, als sie vom Demiurgen umgrenzt und geordnet wird, demgegenüber die an und für sich ungestaltete

Platonismus der Kaiserzeit, vgl. Plut. De anim. procr. 1029 E ed. Cherniss S. 338ff. und dazu Froidefond: Plutarque et le platonisme S. 200 sowie Numenius Fr. 52, 126–129Des Places. Dort heißt es, daß der Kosmosentstehung die Materie zugrundelag: «... *ex qua et deo mundi machinam constitisse deo persuadente, necessitatem obsecundante*». Gott überredet also gleichsam die Materie, deren Part es ist, der Überredung zu folgen.

⁶⁵ Tert. Adv. Herm. 43,2 ed. Waszink S. 63,18f. Tertullian stellt diese Aussage in einen anderen Kontext, weil er nachzuweisen versucht, daß die Natur der Materie vor ihrer Formung durch Gott aus sich heraus doch schlecht genannt werden müsse, vgl. Tert. Adv. Herm. 43,2 ed. Waszink S. 63,19–23. Doch schon Heintzel S. 28 merkt zu Recht an, daß mit der Natur der ungeformten Materie nur die chaotische Bewegung der Materie gemeint sein kann, so daß aus der ruhelosen und ungeordneten Materiebewegung mit Gottes Schöpfung eine geordnete und vernünftige wird, ähnlich auch Attikus Fr. 23,10–13Des Places.

⁶⁶ Tert. Adv. Herm. 25,3 ed. Waszink S. 43,1–3: «*Sed materia facta, id est haec terra, habuit cum sua origine consortium nominis, sicut et generis*».

⁶⁷ In diesem Sinne spricht Theophilus von Antiochien Ad Autol. II,10 ed. Grant S. 40 von der gewordenen Hyle und stellt sich damit gerade in einen deutlich erkennbaren Gegensatz zu den Philosophen und zu Hermogenes, vgl. auch Nautin: Genèse 1,1–2 S. 73f.

Hyle als solche jedoch ungeworden genannt.⁶⁸ Nur im Hinblick darauf, daß die kosmische Materie etwas Gestaltetes ist, ist sie geworden, während sie als das grundsätzlich von jeher Vorhandene ungeworden ist.⁶⁹ Hermogenes ging es also darum, den von Gott gestalteten Kosmos, d.h. die gewordene Materie, gedanklich sehr eng an die formlose Materie zu binden, wohl um damit zum Ausdruck zu bringen, daß es einzig und allein Gottes Einwirkung war,⁷⁰ seine Formung der unvernünftigen Materieseele mittels der vernünftigen und göttlichen Seele, die einen Unterschied zwischen der von Gott unabhängigen wirren Materie und der schön geformten und mit einer ansehnlichen Gestalt versehenen Materie machte, wie wir sie im Kosmos finden. Nur die Gegenwart und die Erscheinung von etwas Göttlichem an der Materie verwandelte und verbesserte diese zur kosmischen Materie, an der nun Gott als allmächtig und wirksam erkannt werden kann.⁷¹

3.5.2.2 *Die Materie wird jedoch durch Gottes Formung als Materie nicht vollkommen ausgelöscht*

Doch als etwas von sich aus Unendliches erschien Hermogenes die ungestaltete Materie nicht in ihrer Gesamtheit, eben weil sie von ihrer Beschaffenheit her kein in sich irgendwie schon abgeschlossenes Ganzes sein kann, sondern lediglich in einigen Teilen formbar zu sein.⁷² Das zeitlich gänzlich Unbegrenzte der Materie⁷³ konnte

⁶⁸ Numenius Fr. 52,6–12 Des Places: «... *quam duitatem indeterminatam quidem minime genitam, limitatam vero generatam esse dicere, hoc est, antequam exornaretur quidem formamque et ordinem nancisceretur sine ortu et generatione, exornatam vero atque illustratam a digestionem deo esse generatam*...», vgl. dazu Frede: Numenius S. 1052, der an dieser Stelle vermutet, daß sich Numenius gegen Vorstellungen abgegrenzt habe, die von einer insgesamt geschaffenen und gewordenen Materie ausgingen, vgl. auch Baltes: Numenios S. 256 sowie Dörrie/Baltes: Der Platonismus in der Antike IV S. 467.

⁶⁹ Hier spielt die im Mittelplatonismus verbreitete Vorstellung eine Rolle, nach der der Kosmos insofern ungeworden ist, als er aus nicht von Gott hervorgebrachter Hyle besteht, andererseits aber insofern geworden ist, als Gott aus diesem Material den Kosmos bildet, vgl. dazu Baltes: Weltentstehung I, S. 66f.

⁷⁰ Das war Hermogenes ja entscheidend wichtig, vgl. Tert. Adv. Herm. 5,2 ed. Waszink S. 21,13f. und 6,1 ed. Waszink S. 22,3f.

⁷¹ Genau das war für Hermogenes offenkundig die Aufgabe der Materie, vgl. Tert. Adv. Herm. 8,2 ed. Waszink S. 24,17–19.

⁷² Tert. Adv. Herm. 38,3 ed. Waszink S. 58,17f.: «*Unde, inquis, nec tota fabricatur, sed partes eius*». Das *unde* bezieht sich nach Tertullians Angaben auf den kurz zuvor aus dem hermogeneischen Werk zitierten Satz: «*Infinita est autem eo quod semper est*», Tert. Adv. Herm. 38,2 ed. Waszink S. 58,13, vgl. dazu auch Waszink: Übersetzung S. 94 A. 34.

⁷³ Hermogenes wollte die Materie wohl nur in zeitlicher Hinsicht unendlich

offensichtlich nicht zu jedem Zeitpunkt und gleichermaßen in etwas Gestaltetes überführt werden, so daß immer nur ein gewisser Teil der ungeschaffenen, endlosen Materie zum schönen und geformten Kosmos wurde.⁷⁴ Nach Ansicht des Hermogenes wäre es jedoch ein folgenschweres Mißverständnis zu meinen, daß sich darum nicht mehr alles, was die Materie als solche ausmachte, im gestalteten Kosmos wiederfände, die Welt also nur einen bestimmten Teil der Materie widerspiegelte.⁷⁵ Vielmehr vertrat er die Auffassung, daß in den von Gott geformten Teilen alles miteinander so vollständig gemischt sei, daß diese Teile alles zugleich enthielten und folglich das Ganze der Materie aus ihnen zu erkennen sei, obwohl doch nie die Gesamtheit der Materie der Form unterworfen werden könne.⁷⁶ Hermogenes dachte sich sämtliche Teile der Materie als vollkommen homoioimer und lediglich hinsichtlich ihres jeweiligen Mischungsverhältnisses voneinander unterschieden.⁷⁷ Da also alle Bestandteile der kosmischen Materie alles enthalten, erlauben sie nach Hermogenes zugleich auch einen Blick auf die Gesamtheit der Materie.⁷⁸ Die Mangelhaftigkeit, die der Materie als solche anhaftete, wurde demnach mit der göttlichen Formung nicht vollständig aufgehoben oder gar gänzlich ausgelöscht, sondern nur soweit gebessert, daß auch der geformte Kosmos noch *speculum materiae* genannt werden durfte.⁷⁹ Hermogenes meinte also, daß die von Gott an der

nennen, vgl. Tert. Adv. Herm. 38,3 ed. Waszink S. 58,13–17, und nicht wie andere Platoniker seiner Zeit zugleich auch unbegrenzt in räumlicher Hinsicht, wie es Plut. De anim. procr. 1014 E ed. Cherniss S. 186ff. und besonders Apuleius De Plat. I,5,192 ed. Beaujeu S. 64 taten, die der Materie eine unendliche Ausdehnung zuschrieben.

⁷⁴ Vgl. Hipp. Ref. VIII,17,2 ed. Marcovich S. 336,7–10, wo ebenfalls von Teilen der Materie die Rede ist, vgl. auch Uhlhorn S. 757 und Waszink: Übersetzung S. 6.

⁷⁵ Das unterstellt Tertullian Adv. Herm. 38,4 ed. Waszink S. 58,20–59,5 seinem Gegner und argumentiert, daß aus dem geformten Kosmos der ungeformte Teil der Materie nicht mehr zu erkennen sei, vgl. auch Tert. Adv. Herm. 40,3 ed. Waszink S. 60,9–15 und Heintzel S. 29.

⁷⁶ So Tert. Adv. Herm. 39,2 ed. Waszink S. 59,18f. in einem wörtlichen Zitat des Hermogenes: «*Aequae cum dicis: Partes autem eius omnia simul ex omnibus habent, ut ex partibus totum dinoscatur*», vgl. auch Chapot: L'hérésie d'Hermogène S. 72ff.

⁷⁷ Schon bei Anaxagoras begegnet die hier offensichtlich von Hermogenes aufgenommene Vorstellung, daß ein jedes Teil alles, wenn auch in unterschiedlichen Mischungsverhältnissen enthalten muß, weil alles aus allem werden kann, vgl. Diels/Kranz: Fragmente der Vorsokratiker II, 59 B6, B11 und B12 und dazu Hadot: Porphyre et Victorinus I S. 239ff.

⁷⁸ Tert. Adv. Herm. 39,2 ed. Waszink S. 59,18f. und 40,2 ed. Waszink S. 60,9.

⁷⁹ Der Begriff *speculum materiae* für den Kosmos stammt wohl von Hermogenes

Materie hergestellte Ordnung diese zwar in vielerlei Hinsicht veredeln und verbessern konnte,⁸⁰ nicht jedoch ihr Wesen verwandeln und sie zu etwas ganz und gar Anderem machen konnte als sie von jeher war.⁸¹ Aus dem Geordneten und Gestalteten war es möglich, auf den noch ungeordneten Zustand der Materie zurückzublicken und zu erkennen, daß in dieser Welt nicht allein das ganz und gar Göttliche, sondern zugleich immer noch ein gewisser Rest an Unordnung und Ungestalt zum Tragen kam.⁸² Denn auch als kosmisch-verschönte und sichtbar von Gott gestaltete Materie verlor sie – vielmehr ihre ihr von jeher innewohnende Seele – doch ihre natürliche Neigung zum Chaos nicht ganz⁸³ und verhielt sich wohl zu einem Teil nach wie vor widerstrebend und abweisend gegenüber der göttlichen Form.⁸⁴ Somit konnte Hermogenes auf eine recht einfache Weise erklären,

selbst, denn nur so ist die heftige Polemik des Tertullian gegen diese Bezeichnung zu verstehen, vgl. Tert. Adv. Herm. 40,2 ed. Waszink S. 60,2–9. Dieser Ansicht sind auch A. Neander: Antignostikus. Geist des Tertullian und Einleitung in dessen Schriften, 2. Aufl. Berlin 1849, S. 347 A. 1 und Waszink: Übersetzung S. 95 A. 36.

⁸⁰ Vgl. auch Numenius Fr. 11,19Des Places und dazu Alt: Weltflucht S. 37.

⁸¹ Tertullian fragt demgegenüber Adv. Herm. 40,2 ed. Waszink S. 60,6f. was es denn im Kosmos für ungeformte Dinge gäbe, die die Bezeichnung *speculum materiae* rechtfertigten: «*Quid hodie informe in mundo, quid retro speciatum in materia, [a]ut speculum sit mundus materiae?*». Abwegig erscheint mir die Interpretation von Pépin: Echos de théories gnostiques de la matière S. 261, der mit Blick auf diese Stelle meint, Hermogenes sei der Ansicht gewesen, Gott forme den Kosmos nach dem Bild der Materie, so daß der Kosmos dann die Materie, ihr Modell und Paradigma, wie ein Spiegel reflektiere und Gott sich zum Nachahmer und Schüler der Materie mache, gegen Pépin vgl. auch Chapot: L' hérésie d' Hermogène S. 75f. Bestätigt findet Pépin seine Ansicht bei Ambrosius Exam. I,2,5 ed. Schenkl S. 5,1–3, wo es heißt, daß die Gegner des Ambrosius Gott ebenfalls zu einem *imitator materiae* gemacht haben, der seine Werke nicht aus eigenem Willen tun konnte. Doch scheint Ambrosius eher die Polemik gegen Christen wie Hermogenes zu wiederholen, als zuverlässig über deren Ansichten Auskunft zu geben.

⁸² So auch Neander: Antignostikus S. 347: «Das alte Chaos lässt sich bei aller Schönheit und Ordnung in der Welt doch immer noch als das zum Grunde Liegende erkennen; es scheint durch mitten durch die hergestellte Ordnung», vgl. auch May: Hermogenes S. 472.

⁸³ Tertullian wirft Hermogenes auch an dieser Stelle vor, sich zu widersprechen und an der einen Stelle der Materie eine Neigung zum Ungeformten nachzusagen, an anderer Stelle jedoch zu meinen, die Materie wolle von Gott geordnet werden: «*Inconditum adseveras motum materiae eamque adicis sectari informitatem, dehinc alibi, desiderare componi a deo*», vgl. Tert. Adv. Herm. 42,1 ed. Waszink S. 62,10–12. Der zweite Teil dieses Satzes gehörte für Hermogenes jedoch wahrscheinlich gar nicht in diesen Zusammenhang, sondern ist von Tertullian aus dem hermogeneischen Zitat in Adv. Herm. 37,1 ed. Waszink S. 56,20–22 erschlossen. Im ersten Teil des Satzes ist sehr deutlich von dem Bewegungsprinzip der Materie als der Ursache für die Widerständigkeit gegenüber der Form die Rede.

⁸⁴ Andererseits war sie doch zumindest in der Lage, ihre Bewegung so weit zu verlangsamen, daß sie von Gottes Bewegung überformt und damit geordnet werden

wieso der von Gott geschaffene und mit seiner erkennbar guten Form ausgestattete Kosmos dennoch zu keinem Zeitpunkt vollkommen frei vom Schlechten war, ohne daß er deshalb Gott selbst zum Urheber dieses Schlechten machen mußte.⁸⁵ Das Schlechte entstammte für ihn der Materie⁸⁶ und nicht dem göttlichen Wirken,⁸⁷ jedoch auf keinen Fall der ungeschaffenen und gestaltlosen Materie als solcher, die ja zugleich auch die aufnahmefähige Grundlage für das von Gott stammende Gute in dieser Welt sein mußte,⁸⁸ sondern ihrem nicht vollständig zu überwindenden Hang zu Unordnung und Chaos, der auch noch in diesem schön geformten Kosmos zu erkennen und wahrzunehmen ist.⁸⁹ Die beseelte Materie war also nur insofern schlecht, als sie sich nicht ganz und gar formen ließ und in ihrem ursprünglichen Zustand der Unordnung verharrte. Erst wenn sie ihrer eigentlichen Aufgabe nicht nachkam, Gott im Rahmen dieser Welt bekannt zu machen,⁹⁰ und nur sich selbst in ihrer Wirrnis kundtat, stellte sie sich in einen erkennbaren Gegensatz zu Gott und wurde damit zum Schlechten, das sie von sich aus noch nicht war. In dieser Welt blieb also immer auch eine Abneigung gegenüber der von Gott gesetzten Struktur spürbar⁹¹ und machte auf diese Weise

konnte, vgl. Tert. Adv. Herm. 43,1 ed. Waszink S. 63,10–12: «*Stetit autem in dei compositionem et [in]adprehensibilem habuit inconditum motum prae tarditate inconditi motus*». Heintzel S. 28f. will mit dem Codex Leidensis hier *inadprehensibilis* lesen und übersetzt: «Sie stand bei der Bildung durch Gott, [...] und soweit sie unfassbar blieb, [...] behielt sie die ungeordnete Bewegung eben wegen der Trägheit der wilden Bewegung».

⁸⁵ Hermogenes ging es ja in erster Linie darum aufzuzeigen, daß Gott der alleinige Schöpfer aller Dinge zu nennen sei, jedoch aufgrund seines ganz und gar guten Wesens unmöglich der Urheber des Schlechten in der Welt sein könne, vgl. auch Tert. Adv. Herm. 11,2 ed. Waszink S. 27,18–20.

⁸⁶ Vgl. Tert. Adv. Herm. 11,1 ed. Waszink S. 27,9f. und Adv. Herm. 25,3 ed. Waszink S. 43,7–11. An der zuerst genannten Stelle wirft Tertullian Hermogenes vor, einmal zu behaupten, daß die Materie von Natur aus schlecht sei, ein andermal jedoch gerade das Gegenteil zu sagen, vgl. dazu auch Tresmontant S. 124.

⁸⁷ So Tert. Adv. Herm. 2,4 ed. Waszink S. 17,5ff. und Adv. Herm. 10,1 ed. Waszink S. 26,5f. Ganz ähnlich äußert sich auch Plutarch De anim. procr. 1015 C ed. Cherniss S. 192ff.

⁸⁸ Diese nur abstrakt zu denkende Materie hat Hermogenes ausdrücklich als weder gut noch schlecht bezeichnet, vgl. Tert. Adv. Herm. 37,1 ed. Waszink S. 56,18–20, und sich offenbar heftig dagegen gewehrt, schon diese Materie als solche schlecht zu nennen, vgl. dazu oben.

⁸⁹ Nach Hermogenes stammen die *mala* in dieser sichtbaren Welt: «... *ex vitio materiae*», vgl. Tert. Adv. Herm. 2,4 ed. Waszink S. 17,12–14, vgl. auch Uhlhorn S. 757 und Waszink: Observations S. 134.

⁹⁰ Tert. Adv. Herm. 8,2 ed. Waszink S. 24,17–19.

⁹¹ Dieser Ansicht war auch der Platoniker Plutarch, vgl. De Isid. 371 A ed. Froidefond S. 222; 373 CD ed. Froidefond S. 227 und De anim. procr. 1015 A ed. Cherniss S. 190.

deutlich, daß der sichtbar vorhandene und nicht fehlerfreie Kosmos⁹² nicht allein aus dem Göttlichen, sondern auch aus etwas ursprünglich Nichtgöttlichem bestand, das auf der einen Seite Gottes Wesen in einem ihm fremden Raum offenbar machen konnte, auf der anderen Seite aber auch in den Schlechtigkeiten und Unzulänglichkeiten dieser Welt weiterlebte.⁹³ Somit konnte man sicher sein, daß der Kosmos alles, was an ihm gut ist, von Gott empfangen hatte, während für das Schlechte nicht Gott, sondern der ursprüngliche, wüste und ungeordnete Zustand der Materie verantwortlich gemacht werden mußte.⁹⁴

⁹² Vgl. auch Numenius Fr. 52,113–121 Des Places.

⁹³ Daß Hermogenes den sichtbar vorhandenen Kosmos als etwas Schlechtes angesehen hätte, wie May: Hermogenes S. 473, Orbe: La teologia dei seculi II e III Bd. 1 S. 191 und Chapot: L'hérésie d'Hermogène S. 74f. vermuten, erscheint mir von daher nicht sehr wahrscheinlich zu sein. Hermogenes wollte vielmehr die aktuelle Verfaßtheit des Kosmos erklären und nachweisen, daß der Kosmos trotz seiner zahlreichen Unzulänglichkeiten, die ja nach seiner Ansicht nicht Gott angelastet werden dürfen, Ausdruck der guten göttlichen Schöpfung war.

⁹⁴ Vgl. Plut. De anim. procr. 1015 CD ed. Cherniss S. 192ff. und dazu Dörrie/Baltes: Der Platonismus in der Antike IV S. 506f. Interessanterweise bezeichnet Clemens Strom. III,19,4; ed. Stählin S. 204,22–24 diese Lehre als εὐσεβὴς im Unterschied zu der Ansicht Marcions, nach der der Kosmos aus schon an sich schlechter Materie gebildet sei.

KAPITEL 3.6

DIE HERMOGENEISCHE KOSMOGONIE IN SEINER INTERPRETATION DER ERSTEN GENESISVERSE

3.6.1 *Der Nachweis, daß auch die Genesis eine Schöpfung Gottes aus ungeschaffener Materie kennt*

Die auffällige Übereinstimmung einer ganzen Reihe von Aspekten der hermogeneischen Weltschöpfungslehre mit zeitgenössischen mittelplatonischen Lehrstücken darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß es Hermogenes zentral darum gegangen ist, als Christ angemessen von der göttlichen Schöpfung zu sprechen und den Bericht der Genesis mit den Methoden seiner Zeit auszulegen und für die Gebildeten zu interpretieren.¹ Nach allem, was wir aus den erhaltenen Widerlegungen seiner Gegner noch erschließen können,² enthielt das hermogeneische Werk eine sehr detaillierte und am genauen Wortlaut des Textes orientierte Exegese des Genesisbeginns,³ die darauf abzielte, aus der Schrift heraus zu erweisen, daß dort entgegen anderslautenden Interpretationen sehr wohl von einer anfangslosen und aus sich heraus ungeordneten und wirren Materie die Rede war, die Gott im Zuge der Schöpfung zum schönen Kosmos formte und gestaltete.⁴ Bei genauem Hinsehen und einer sorgfältigen

¹ Heintzel S. 36 mißversteht das Interesse des Hermogenes, wenn er annimmt, daß Hermogenes seine allein mit den Mitteln der Logik und des Verstandes erarbeitete Theorie von der Entstehung der Welt erst nachträglich durch einige wenige, allgemein anerkannte Zitate aus der Schrift als christlich zu rechtfertigen versucht hätte.

² Das geht aus den Widerlegungen sowohl des Theophilus von Antiochien als auch des Tertullian hervor, vgl. dazu auch die hilfreiche Zusammenstellung bei Bolgiani: *Sullo scritto perduto* S. 95ff.

³ Armstrong: Genesis S. 106 konstatiert, daß Tertullian die «hochentwickelte und oft plausibel erscheinende Exegese seines Gegners» nur dadurch widerlegen konnte, daß er den Text seinerseits sehr sorgfältig auslegte.

⁴ Tert. Adv. Herm. 21,1 ed. Waszink S. 38,25–39,2: «*Ergo, inquis, si tu ideo praeiudicas ex nihilo facta omnia quia non sit manifeste relatum de materia praecedenti factum quid, vide ne diversa pars ideo contendat ex materia omnia facta, quia proinde non aperte significatum sit ex nihilo quid factum*». Hermogenes, von dem dieses Zitat stammt, war demnach der Auffassung, daß der Text einer sehr genauen Interpretation bedurfte, weil er auf den ersten Blick nicht genau sagte, auf welche Weise Gott die sichtbare Welt

Exegese des Textes, so Hermogenes, wurde nämlich deutlich, daß auch der christliche Welt schöpfungsbericht der Genesis davon erzählte, wie Gott den Kosmos nicht plötzlich und ohne ein zweites Prinzip geschaffen habe, sondern vielmehr aus einer ungewordenen und sich ruhelos bewegenden Materie.⁵ Hermogenes grenzte sich mit dieser Interpretation des Genesisanfangs von den Christen ab, die den Beginn der Genesis im Sinne einer aus Gott gewordenen Materie verstanden und sich damit weigerten, in der Materie ein eigenständiges Prinzip zu sehen.

Diesen Christen wurde, wahrscheinlich nicht allein von dem in philosophischen Denken intensiv geschulten Galen, vorgehalten, das materielle Prinzip bei der Erschaffung der Welt zu vernachlässigen und folglich einen Gott zu beschreiben, der aus purer Willkür schaffen könne, was immer ihm gerade einfiel und auf welche Weise er wolle.⁶ Galen war der Ansicht, daß das, was die Genesis über die Weltentstehung zu sagen hatte, zwar immer noch besser sei als die Lehre des Epikur,⁷ am weitaus besten sei es jedoch, dem auch von Mose erwähnten schöpferischen Prinzip noch das zur Weltentstehung nicht minder wichtige materielle Prinzip hinzuzufügen.⁸ Nur auf diese Weise ließe sich überhaupt begreifen, daß der Schöpfer aus dem vorhandenen und ihm zur Verfügung stehenden Material etwas Besseres und Schöneres gestaltet habe, während es für den mosaischen Bericht von der Entstehung der Welt und des Menschen geradezu

geschaffen habe, auch wenn die Anhänger einer Schöpfung aus dem Nichts dieses behaupteten.

⁵ Hermogenes muß es darum gegangen sein nachzuweisen, daß eine jede Exegese des Genesisbeginns, die die Existenz einer ungeschaffenen Materie nicht berücksichtigt, ohne wirklichen Anhalt am Text sei.

⁶ So Galen in seiner vermutlich zwischen 162 und 175 entstandenen Schrift *De usu partium*, vgl. auch Donini: *Le scuole* S. 129f. Man kann jedoch davon ausgehen, daß Galen mit dieser Einschätzung nicht allein stand, sondern stellvertretend das zum Ausdruck brachte, was jeder heidnisch und besonders platonisch Gebildete bei der Lektüre der ersten Verse der Genesis empfunden haben mag.

⁷ Galen: *De usu partium* XI,14 ed. Helmr. II S. 158,7f. Martin: Taciano S. 88 vermutet, daß Galen hier direkt gegen die Lehre des Tatian angeht, der zwar auch die Vorstellung von einer Materie kannte, diese Materie aber nicht als etwas Ewiges oder ein Prinzip, sondern aus Gott hervorgegangen verstand, vgl. *Tat. Or. ad Graec.* 5,3 ed. Whittaker S. 10,12–15. Doch es erscheint unwahrscheinlich, daß Galen wirklich nur Tatian vor Augen gehabt haben soll und nicht doch eine größere Gruppe von Christen meinte, mit denen sich auch Hermogenes auseinandersetzte.

⁸ Galen: *De usu partium* XI,14 ed. Helmr. II, S. 158,8–11: «ἄριστον [. . .] τὴν ἐκ τοῦ δημιουργοῦ φυλάττοντας ἀρχὴν γενέσεως ἐν ᾧ πᾶσι τοῖς γεννητοῖς ὁμοίως Μωσῶϊ τὴν ἐκ τῆς ὕλης αὐτῇ προστιθέναι».

charakteristisch sei, daß Gott aus bloßer Willkür aus einem Stein einen Menschen⁹ oder auch aus Asche ein Pferd oder einen Stier machen könne.¹⁰ Rückte man also, so wie Mose in seinem Bericht von der Schöpfung, die übergroße Macht Gottes einseitig in den Vordergrund und schätzte die *causa materialis*¹¹ gering, dann wird aus dem Schöpfer ein unberechenbarer und launischer Despot, der letztlich alles auch ganz anders erschaffen haben könnte, wenn er es denn aus irgendeinem Grund anders gewollt hätte.¹² Genau an dieser Stelle, so Galen, unterscheide sich aber die Ansicht Platons sowie aller übrigen Griechen, die sich mit den Naturwissenschaften beschäftigten, von der mosaischen Erzählung von Weltentstehung,¹³ weil sie dem Schöpfer als zweite Ursache allen Entstandenen die Materie an die Seite stellte, so daß deutlich werden könne, daß der schaffende Gott allein aufgrund seiner Güte aus allen Möglichkeiten des Werdens die Beste auswähle.¹⁴ Mit der Vorstellung von einer Schöpfung aus bereits existierender Materie konnte demnach nachvollziehbar erklärt werden, daß nicht irgendeine beliebige, sondern die erkennbar beste Ordnung entstand, in der alle Dinge auf das Schönste angeordnet waren.¹⁵

Nach Ansicht von Hermogenes ist es jedoch ein Mißverständnis, mit Galen zu meinen, in der Genesis sei nicht ausdrücklich von den beiden ἀρχαί, vom guten Schöpfergott und der ungewordenen Materie

⁹ Galen: De usu partium XI,14 ed. Helmr. II, S. 158,17–19. Die Vorstellung, daß es Gott möglich sei, aus einem Stein einen Menschen zu machen, ist deutlich jüdisch-christliche Tradition und basiert vielleicht schon auf Jes. 51,1f., sicherlich jedoch auf Mt. 3,9 par., wo der Täufer die Macht Gottes preist, die dem Abraham aus Steinen Kinder erwecken kann, vgl. auch Walzer: Galen on Jews and Christians S. 27 A. 4.

¹⁰ Galen: De usu partium XI,14 ed. Helmr. II, S. 158,24–26. Galen kritisiert hier die Vorstellung, daß allein am göttlichen Willen die gesamte Schöpfung hängt, vgl. auch A. Dihle: Die Vorstellung vom Willen in der Antike, Göttingen 1985, S. 9ff.

¹¹ Zur Bedeutung der ursprünglich aristotelischen αἰτία-Lehre bei Galen vgl. auch Walzer: Galen on Jews and Christians S. 25. Für Galen war es offenbar sehr wichtig, daß Wirkursache und Materialursache zusammenkommen, damit von einer verstehbar guten Schöpfung gesprochen werden könne.

¹² Galen: De usu partium XI,14 ed. Helmr. II, S. 158,23f.

¹³ Galen: De usu partium XI,14 ed. Helmr. II, S. 158,19–32. Der platonischen Lehre von der Weltentstehung kam für Galen offensichtlich die höchste Autorität zu.

¹⁴ Galen: De usu partium XI,14 ed. Helmr. II, S. 159,2f., vgl. auch Wilken: Die frühen Christen S. 97. Ähnlich äußert sich Galen auch in De usu partium III,10 ed. Helmr. I, S. 174,13–175,8.

¹⁵ Der Schöpfer bindet sich mit der Schöpfung an eine vernünftige und als solche auch erkennbare Weltordnung, vgl. auch Dihle: Die Vorstellung vom Willen S. 12f.

die Rede, die in den Augen eines jeden denkenden Menschen unbedingt notwendig waren, um zu begreifen, daß diese Welt des einen guten Gottes erkennbar gute Schöpfung war. Seine eigene Auslegung des Genesisbeginns sollte zeigen, daß der Text nicht richtig verstanden wäre, wenn man in ihm nicht auch das Prinzip einer ewigen und ungeordneten Materie wiederfände, die Gott in seiner Güte mit einer verstehbaren Struktur versehen und zum harmonischen Kosmos geordnet hatte.

3.6.2 *Die Auslegung der ersten beiden Verse der Genesis nach Hermogenes*

3.6.2.1 *Gen. 1,1 in der Deutung des Hermogenes*

Betrachtet man nun die hermogeneische Genesisexegese im Einzelnen, so fällt zunächst einmal ins Auge, daß dort jemand am Werke war, der akribisch nach der genauen Bedeutung eines jeden, noch so unwichtig erscheinenden Wortes in seinem Zusammenhang fragte, jemand, der es ganz offensichtlich gewohnt und intensiv darin geübt war, Texte sehr genau zu interpretieren.¹⁶ Er war vermutlich von seiner Ausbildung her mit den Methoden der Texterklärung vertraut und konnte diese nun auch auf den Text der Genesis anwenden, weil sich sowohl die philosophischen Schulen jener Zeit als auch die verschiedenen christlichen Gemeinschaften¹⁷ gleichermaßen um das Verständnis von einigen wenigen, alten und als autoritativ anerkannten Texten bemühten.¹⁸ Auch im paganen Unterricht legte man ja großen Wert auf eine möglichst genaue und jedes Detail berücksichtigende Exegese des Textes, sowohl in sprachlicher wie inhaltlicher Hinsicht,¹⁹ indem man zunächst jeden einzelnen Ausdruck erklärte, um sich anschließend seinem Gehalt zuzuwenden.²⁰ Zum Verständnis

¹⁶ Hermogenes muß in seinem uns nicht überlieferten Werk den Beginn der Genesis geradezu Wort für Wort durchgegangen sein, wie man aus seiner Interpretation von Gen. 1,2a sehen kann, vgl. Tert. Adv. Herm. 23,1 ed. Waszink S. 41,3–8.

¹⁷ Poudéron: *Réflexions sur la formation* S. 267 weist darauf hin, daß sich die christlichen Schulen des zweiten Jahrhunderts in erster Linie mit Schriftinterpretation befaßt haben.

¹⁸ Vgl. dazu auch Hadot: *Théologie, Exégèse, Révélation, Écriture* S. 17f.

¹⁹ Vgl. auch Marrou: *Geschichte der Erziehung* S. 407ff; Barclay: *Educational Ideals* S. 184ff.; Neuschäfer: *Origenes als Philologe* Bd. I S. 202ff.

²⁰ Dieses Verfahren im Umgang mit platonischen Texten wird bei Diog. Laert. III,65 ed. Long I S. 147,19–21 beschrieben, vgl. dazu Dörrie/Baltes: *Der Platonismus in der Antike* III S. 352ff.

eines Textes erschien es also zwingend erforderlich, die genaue Bedeutung jedes noch so unscheinbaren Wortes zu ermitteln.²¹

Auf diesem Hintergrund erstaunt es nicht, wenn Hermogenes ganz selbstverständlich mit dem Begriff der ἀρχή zu Beginn des ersten Genesisverses ein ungewordenes Prinzip allen Werdens²² neben Gott bezeichnet fand, das mit Hilfe der voranstehenden Präposition ἐν noch näher qualifiziert wurde.²³ Als ein im platonischen Denken geschulter Mensch war Hermogenes nicht allein daran gewöhnt, den Ausdruck ἀρχή im Sinne eines Prinzips zu verstehen,²⁴ sondern zusätzlich durch die Formulierung ἐν ἀρχῇ darauf hingewiesen zu werden, um welches Prinzip es sich hier handelte. Denn wer sich in jener Zeit mit der «Metaphysik der Präpositionen»²⁵ auskannte, der wußte natürlich, daß an dieser Stelle nur das Prinzip gemeint sein konnte, in dem oder aus dem heraus Gott den Kosmos gestaltet hatte.²⁶ Hermogenes dürfte wohl in erster Linie argumentiert haben, daß der Text selbst mit der Wendung ἐν ἀρχῇ darauf verwiesen hat, daß es

²¹ Für seine wortgetreue Platonauslegung war der Platoniker Attikos bekannt, vgl. Fr. 4,23–26; Fr. 14; 15 und 23 Des Places und dazu Dillon: *Middle Platonists* S. 257f. sowie Baltes: Attikos S. 39 A. 5. Aber auch der Platoniker Tauros scheint großen Wert auf eine möglichst wortgetreue Exegese gelegt zu haben, vgl. Tauros bei Philoponos: *De aet. mund.* VI,8 ed. Rabe S. 146,8ff. und dazu Dörrie: *Der Platonismus in der Kultur und Geistesgeschichte* S. 195.

²² So die Definition dieses Begriffs im platonischen Phaedrus 245 d.

²³ Tert. *Adv. Herm.* 19,1 ed. Waszink S. 36,10–13: «*Nam et ipsum principium in quo deus fecit et caelum et terram aliquid volunt fuisse quasi substantivum et corpulentum quod in materiam interpretari possit*». Auch wenn Tertullian hier von einer Reihe von Häretikern spricht, die die Materie als etwas gleichsam Substantielles und Körperliches verstanden, ergibt sich daraus nicht, daß hier andere Häretiker als Hermogenes gemeint sein müssen, wie Nautin: *Genèse* 1,1–2 S. 68 A. 27 annimmt, vgl. auch Chapot: *L'hérésie d'Hermogène* S. 47f. Hermogenes kannte ja durchaus auch etwas Körperliches an der Materie, so daß es wahrscheinlicher ist, daß Tertullian hier neben Hermogenes noch andere Häretiker vor Augen hatte, die die Schöpfung im Sinne einer Weltbildung aus präexistenter Materie verstanden, vgl. auch May: *Schöpfung aus dem Nichts* S. 144 A. 133 und Armstrong: *Genesis* S. 103.

²⁴ Vgl. dazu auch J.C.M. van Winden: *In the Beginning. Some Observations on the Patristic Interpretation of Genesis 1:1*, in: *VigChr* 17 (1963), S. 105–121, der sich jedoch vorrangig mit der Deutung der ersten Genesisworte bei Basilius und Ambrosius befaßt.

²⁵ Dieser Ausdruck ist entlehnt von H. Dörrie: *Präpositionen und Metaphysik. Wechselwirkung zweier Prinzipienreihen*, in: *MH* 26 (1969), S. 217–228.

²⁶ Seit Aristoteles *Physik* 209b 11 wurde das platonische Worin allen Werdens, das man in der Fachsprache präpositional mit ἐν ᾧ umschrieb, mit dem metaphysischen Stoffprinzip, das kurz ἐξ οὗ genannt wurde, gleichgesetzt. Besonders deutlich ist diese Identifikation bei Proclus *In Tim.* I, ed. Diehl S. 357,12–16 zu erkennen, vgl. dazu auch den ausführlichen Kommentar von Dörrie/Baltes: *Der Platonismus in der Antike* IV S. 379ff.

neben dem göttlichen Prinzip noch ein weiteres Prinzip gegeben habe, in dem alles Werden zu seiner Ausprägung kam und das folglich mit der anfangslosen Materie gleichgesetzt werden müsse.²⁷ So nannte bereits der erste Satz der Schrift in der Interpretation des Hermogenes sowohl die Materialursache als auch mit Gott die Wirkursache für die Entstehung des Kosmos und machte schon allein damit deutlich, daß es im Folgenden um ein Nachdenken über das Verhältnis der Prinzipien zueinander ging, das seit Aristoteles Theologie hieß.²⁸ In der mittelplatonischen Philosophie nahm die Theologie als Lehre von den kosmologischen Prinzipien einen zentralen Stellenwert ein und bildete immer stärker den Kern, der alles sonstige Überlegen und Forschen hinsichtlich der Entstehung der Welt und des Menschen zusammenband.²⁹ In geradezu unübertroffener Prägnanz führte demnach der Genesisanfang, so wie Hermogenes ihn verstand, einer Überschrift über den weiteren Text gleich, die beiden an der Weltentstehung beteiligten Prinzipien vor, zunächst das Prinzip des Worin, das als Substrat für das Werden des Kosmos diente, und danach das entscheidende Prinzip Gottes des Schöpfers, der dieses Werden in allem leitete und steuerte. Mit Himmel und Erde wurde schließlich das Ergebnis der göttlichen Gestaltung genannt.³⁰ Unter Himmel und

²⁷ Daß Hermogenes wirklich so argumentiert hat, bezeugt die Erwiderung des Tertullian in Adv. Herm. 20,2 ed. Waszink S. 37,24–27, wo es heißt: *«Denique si principium materiam significaret, non ita scriptura instruxisset: In principio deus fecit sed Ex principio; non enim in materia sed ex materia fecisse»*, vgl. dazu auch Quacquarelli: L'Adversus Hermogenem S. 46 und Tresmontant S. 127. Doch Tertullian wußte natürlich ebenfalls, daß es zwischen ex principio und in principio keinen sachlichen Unterschied gab, wenn er dem erstaunten Leser in Adv. Herm. 18,1 ed. Waszink S. 34,8–35,7 die göttliche Weisheit auf eine ironische Weise als eine sehr viel geeignetere Materie präsentierte, aus der und nicht etwa, wie vielleicht zu erwarten gewesen wäre, in der, Gott den Kosmos erschuf, vgl. dazu auch Orbe: Elementos de teología trinitaria S. 710ff.

²⁸ Aristoteles Metaphysik 1026a 15ff.

²⁹ Dörrie: Frage nach dem Transzendenten S. 213. Auch der sorgsam strukturierte Aufbau des platonischen Handbuch Didaskalikos, vgl. besonders Did. 166,35f. ed. Whitt., weist in diese Richtung, daß «in dessen Zentrum die als Theologie bezeichnete metaphysische Prinzipienlehre steht», so Ziebritzki: Heiliger Geist S. 48f.

³⁰ So Tert. Adv. Herm. 20,3 ed. Waszink S. 38,7–10, in einem wahrscheinlich ursprünglich von Hermogenes stammenden Satz, den Tertullian aufnimmt und zu entkräften versucht, ihn jedoch nicht als von Hermogenes übernommen kennzeichnet: *«Nam cum in omni operatione tria sunt principalia, qui facit et quod fit et ex quo fit, tria nomina sunt edenda in legitima operis enarratione, personis factoris, species facta, forma materiae»*. Tertullian übernimmt diesen Satz, der ganz offensichtlich gar nicht in seine Argumentation paßt, weil er ja seinerseits nachzuweisen versucht, daß es nie so etwas wie eine präexistente Materie gegeben habe, und deutet ihn in seinem Sinne

Erde verstand Hermogenes offensichtlich die geschaffene Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit,³¹ womit vermutlich gemeint sein dürfte, daß das Gewordene sowohl aus intelligiblem, als auch körperlichem und damit im engeren Sinne materiellem Sein gebildet sei,³² da ja für ihn letztlich alles Geschaffene in einer doppelten Struktur aus mit den Sinnen zu erfassenden Dingen auf der einen, und der sinnlichen Wahrnehmung unzugänglichen Dingen auf der anderen Seite bestand.³³ Schon der erste Satz der Schrift faßte nach Ansicht von Hermogenes in prägnanter Form zusammen, worum es im Folgenden sehr viel ausführlicher gehen sollte: um die göttliche Gestaltung sowohl des erkennbar Intelligiblen als auch des Körperlichen dieser Welt aus der allen Dingen zugrundeliegenden Materialursache und dem einen guten Gott als des allein wirksamen Schöpfers.

3.6.2.2 *Gen. 1,2 als Beschreibung der ungeschaffenen Materie*

Nachdem der erste Genesisvers das gesamte Schöpfungsgeschehen schon kurz umrissen hatte, wandte sich der Anfang des folgenden Verses zunächst etwas ausführlicher der Frage nach dem Worin allen Werdens, der Erde als des einen zuvor erwähnten Prinzips zu.³⁴ Mag

um: weil im Text keine Materialursache genannt werde, spräche das eindeutig für eine Schöpfung aus dem Nichts, vgl. Tert. Adv. Herm. 20,3 ed. Waszink S. 38,10–13.

³¹ Das wird aus Tert. Adv. Herm. 25,1 ed. Waszink S. 42,9–17 und Tert. Adv. Herm. 25,3 ed. Waszink S. 43,1–3 deutlich, vgl. auch May: Schöpfung aus dem Nichts S. 144 A. 134.

³² Von einer solchen, jüdischen Auslegern zugeschriebenen Interpretation von Himmel und Erde in Gen. 1,1 wußte schon Origenes, aus dessen verlorenem Genesiskommentar Calcidius Comm. in Tim. 278, ed. Waszink S. 282,11–15 folgende Auslegung überliefert: «*Alii non ita, sed scientiam prophetam duas esse species rerum omnium, alteram intelligibilem, alteram sensibilem, eas virtutes quae utramque naturam circumplexae contineant caelum et terram cognominasse, caelum quidem incorpoream naturam, terram vero, quae substantia est corporum, quam Graeci hylen vocant*», vgl. dazu van Winden: Calcidius on Matter S. 62ff. und ders.: The Early Christian Exegesis of «Heaven and Earth» S. 375ff. Für eine Verbindung zwischen der von Origenes genannten Gruppe anonymer Exegeten mit Hermogenes spricht auch, daß sie wie Hermogenes die Erde mit der Hyle gleichsetzten, vgl. Tert. Adv. Herm. 23,1 ed. Waszink S. 41,4–6 und Adv. Herm. 25,3 ed. Waszink S. 43,1–3.

³³ Tert. Adv. Herm. 35,2 ed. Waszink S. 54,19–21, vgl. dazu ausführlich oben unter 3.4.1.2.

³⁴ Gerade die Aussage von Gen. 1,2a ist wiederholt als eine deutliche Übereinstimmung mit der hellenistischen Philosophie verstanden und interpretiert worden, vgl. A. Schmitt: Interpretation der Genesis aus hellenistischem Geist, in: ZAW 86 (1974), S. 137–163. Vgl. auch die Formulierung von Tim 51a 7, wo es heißt, daß das Allaufnehmende «... ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον» zu nennen sei.

man auf den ersten Blick erstaunt sein, daß Hermogenes offenbar mit dem Begriff der Erde im ersten Vers die gestaltete Körperlichkeit und im zweiten Vers die noch ungestaltete Materie beschrieben fand, so löst sich dieser scheinbare Widerspruch doch bei genauerer Betrachtung. Denn Hermogenes verstand den Anfang der Genesis nicht wie andere christliche Interpreten seiner Zeit als eine fortlaufende Erzählung, die mit Gen. 1,1 begann und im zweiten Vers ihre Fortsetzung finden mußte, sondern er begriff die im ersten Vers genannte geformte Erde als einen gegenüber der ungestalteten Erde im zweiten Vers ontologisch betrachtet späteren Zustand ein und derselben hier mit dem Terminus Erde belegten ungeschaffenen Materie.³⁵ In seiner Interpretation war deshalb sowohl am Ende des ersten als auch am Anfang des zweiten Verses von der Erde die Rede, weil der Verfasser gezielt darauf aufmerksam machen wollte, daß die als Erde bezeichnete geordnete Körperlichkeit in Gen. 1,1 aus der ebenfalls Erde genannten ewigen Materie hervorging.³⁶ Er hielt es für zulässig, nicht nur die geformte, sondern auch die ungeformte Materie Erde zu nennen, weil für ihn der Kosmos immer auch Spiegel und Abbild der Materie blieb³⁷ und nicht irgendwann einmal aufhörte, Materie zu sein, so daß sich Materie und Kosmos nicht hinsichtlich ihrer Substanz, sondern allein hinsichtlich der Perspektive unterscheiden, unter der sie betrachtet wurden.³⁸ Die Bezeichnung der gestalteten wie der ungestalteten Materie als Erde zeigte ihm vielmehr unmißverständlich an, daß es sich nur um zwei verschiedene Zustände

³⁵ Bereits der Hermogenesgegner Theophilus Ad Autol. II,10 ed. Grant S. 40 verstand den zweiten Vers der Genesis in zeitlicher Hinsicht als eine Beschreibung des noch nicht vollständig geordneten Zustandes des kurz zuvor erschaffenen Erde, vgl. auch Nautin: Genèse 1,1–2 S. 73 und Le Boulluec: La notion d'hérésie I S. 212ff. Darin folgt ihm Tertullian Adv. Herm. 26,1 ed. Waszink S. 43,20–44,2 und macht gegen Hermogenes geltend, daß er in seiner eigenen Interpretation die anerkannten Regeln einer jeden Erzählung beherzige, wonach zunächst das Erschaffene genannt und es danach beschrieben werde, vgl. dazu auch Fredouille: Tertullien S. 176. Da Hermogenes aber den Genesisbeginn gar nicht im Sinne einer fortlaufenden Erzählung verstand, mußte es notwendig zu diesem Mißverständnis kommen.

³⁶ Tert. Adv. Herm. 23,1 ed. Waszink S. 41,4–6: «*Nam et terrae nomen redigit in materiam, quia terra sit, quae facta est ex illa . . .*», vgl. dazu auch Daniélou: Origins S. 368 und Armstrong: Genesis S. 104, der diese hermogeneische Interpretation als eine «eigentümliche Auslegung» charakterisiert.

³⁷ Tert. Adv. Herm. 40,2 ed. Waszink S. 60,2–9.

³⁸ Tert. Adv. Herm. 25,3 ed. Waszink S. 43,1–3: «*Sed materia facta, id est haec terra, habuit cum sua origine consortium nominis, sicut et generis*», vgl. auch Quacquarelli: L'Adversus Hermogenem S. 48. Ähnlich auch Tert. Adv. Herm. 25,5 ed. Waszink S. 43,14f.

der einen Materie handeln konnte.³⁹ Hermogenes benannte demnach nicht zwei verschiedene Dinge mit dem gleichen Wort, wie ihm sein Gegner Tertullian vorwarf,⁴⁰ für ihn verhielt es sich offenbar umgekehrt: der gleiche Begriff der Erde, der in Gen. 1,1 und Gen. 1,2a vom Verfasser bewußt verwendet wurde, wies darauf hin, daß es zwischen dem verschönten Kosmos und der Materie eine dauerhafte, substantielle Gemeinsamkeit gab, die die Benennung beider als Erde rechtfertigte.⁴¹ Diese auch für das Verständnis des Folgenden zentrale Argumentation muß in Hermogenes' Schrift mit großer Sorgfalt entfaltet worden sein,⁴² weil ihm gerade der zweite Vers der Genesis als wichtiger Beleg dafür galt, daß auch die christliche Lehre von der Welterschöpfung begründet von einer ungeschaffenen Materie sprechen konnte.⁴³

Nachdem also geklärt war, daß der Terminus Erde zu Beginn von Gen. 1,2 die ungeschaffene Materie meinte, richtete Hermogenes seine Aufmerksamkeit auf das unscheinbar wirkende Verb ἦν oder *erat* im zweiten Satz der Genesis.⁴⁴ Denn die Schrift gebrauchte nach seiner Überzeugung nicht ohne Grund an dieser Stelle das Imperfekt, sondern wollte damit signalisieren, daß hier etwas von ewigem Bestand gemeint sein mußte,⁴⁵ etwas, das nicht erst irgendwann einmal geworden ist, vielmehr von Ewigkeit her und ohne einen Anfang vorhanden

³⁹ Vgl. auch Nautin: Genèse 1,1–2 S. 69 und Chapot: L'hérésie d'Hermogène S. 48f.

⁴⁰ Tert. Adv. Herm. 25,2 ed. Waszink S. 42,17–21 und dazu Armstrong: Genesis S. 105.

⁴¹ Es ist eine Unterstellung von Seiten Tertullians zu behaupten, Hermogenes und andere, die die vorliegende Genesisstelle ähnlich interpretierten, hätten von zwei Erden gesprochen, eine, die zu Beginn geschaffen wurde, und eine andere, die mit der ungestalteten Materie gleichzusetzen sei, wie I. Opelt: Art. Erde, in: RAC V, Stuttgart 1962, S. 1169–1172, hier S. 1170 im Hinblick auf die hermogenische Interpretation von Gen. 1,2 meint. Ähnliches behauptet auch Pépin: Echos de théories gnostiques de la matière S. 263f. mit Berufung auf Tert. Adv. Herm. 25,1 ed. Waszink S. 42,9–11. Hermogenes hat wahrscheinlich lediglich von zwei verschiedenen Zuständen der Materie gesprochen, der kosmisch geordneten und der ungeordneten Materie, die, weil sie beide Materie sind, auch Erde genannt werden dürfen, aber sicherlich nicht von zwei unterschiedlichen Erden.

⁴² Tertullians Erwiderung nimmt immerhin die Kapitel 23 bis 26 in Anspruch.

⁴³ Gerade der erste Teil von Gen. 1,2 dürfte für den Beweis, daß auch in der Genesis von einer ewigen Materie die Rede sei, besonders wichtig gewesen sein, vgl. auch Nautin: Genèse 1,1–2 S. 68f. und May: Hermogenes S. 465.

⁴⁴ Tertullian wirft seinem Gegner Hermogenes an dieser Stelle vor, selbst aus den einfachsten Worten ein großes Problem zu machen, vgl. Tert. Adv. Herm. 27,3 ed. Waszink S. 45,10–13.

⁴⁵ Das Argument, daß etwas Ewiges gemeint sein muß, wenn im Text ein Imperfekt

war.⁴⁶ Mit diesem Ungewordenen, Ewigen konnte aber nur die prä-existente Materie gemeint sein, die der göttlichen Schöpfung seit jeher zugrundelag.⁴⁷ Untersucht man also den genauen Wortlaut des Textes, so deutete nach Ansicht von Hermogenes nichts darauf hin, daß die Materie zu irgendeinem Zeitpunkt einmal geworden oder aus Gott hervorgegangen sein sollte, vielmehr sprach alles dafür, daß der Verfasser der Genesis die Materie für ewig und unentstanden hielt. In die gleiche Richtung zielte nun auch die nun folgende Kennzeichnung dieser unentstandenen Materie als unsichtbar und ungeformt, was nichts anderes bedeutete, als daß sie von Gott noch nicht mit wahrnehmbaren Qualitäten ausgestattet und deshalb auch im eigentlichen Sinne noch nicht zu erkennen sei.⁴⁸ Unsichtbar und ungeformt als Bezeichnungen für die unentstandene Materie meinte für Hermogenes nicht etwa zwei unterschiedliche Sachverhalte, sondern entfaltete den Zustand der von sich aus noch nicht geordneten Materie in zweierlei Hinsicht: zum einen als etwas noch nicht Gestaltetes und zum anderen als etwas noch nicht Sichtbares, das gerade aus dem Grund unsichtbar war, weil es noch nicht geformt oder mit einer erkennbaren Gestalt versehen war.⁴⁹

verwendet wird, kannte Hermogenes wohl aus platonischen Kreisen, vgl. auch Plotin Enn. III,7,6, ed. Henry/Schwyzler I S. 346,50–54, vgl. dazu auch W. Beierwaltes: Plotin. Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7), Frankfurt 1967, S. 21ff. Dort will Plotin mit Bezug auf Tim 29 e1: ἀγαθὸς ἦν nachweisen, daß der geistige Kosmos als etwas Ewiges der Zeitlichkeit vorausläuft. Ontologisch gedacht weist das Imperfekt auf die Vor – Zeitigkeit von etwas Intelligiblen als der Ursache des Zeitlichen, vgl. auch Baltes: Weltentstehung I S. 133. Ebenso hat offensichtlich auch Hermogenes das Imperfekt von Gen. 1,2 als einen Hinweis auf die zeitlose Existenz von etwas Ewigen, der zugrundeliegenden Materie, verstanden, vgl. auch May: Schöpfung aus dem Nichts S. 144 A. 132 und Chapot: L'hérésie d'Hermogène S. 49.

⁴⁶ Tert. Adv. Herm. 27,1 ed. Waszink S. 45,1–3: «*Sed tu supercilia capitis nutu digiti adcommodato altius tollens et quasi retro iactans erat, inquis, quasi semper fuerit, scilicet innata et infecta et idcirco materia credenda*».

⁴⁷ Vgl. auch Tert. Adv. Herm. 23,1 ed. Waszink S. 41,6f.

⁴⁸ Tert. Adv. Herm. 23,1 ed. Waszink S. 41,7f.: «*... invisibilis autem et rudis, quia informem et confusam et inconditam vult fuisse materiam*». Auffällig ist, daß Tertullian die hier behandelte Schriftstelle zunächst nach der Vetus Latina mit: *Terra autem est invisibilis et incomposita* zitiert, in der Auseinandersetzung mit Hermogenes dann aber das *incomposita* durchgehend durch *rudis*, das seiner eigenen Interpretation sehr viel mehr entspricht, ersetzt, vgl. auch Waszink: Übersetzung S. 140 A. 202, Daniélou: Origins S. 368 und Pépin: A propos du platonicien Hermogène S. 196ff., der an dieser Stelle einen von Apuleius beeinflussten Sprachgebrauch feststellen möchte.

⁴⁹ Tert. Adv. Herm. 29,6 ed. Waszink S. 48,3–7 meint Tertullian dagegen bewiesen zu haben, daß mit «ungeordnet und unsichtbar» der noch nicht vollkommene Zustand der soeben aus Gott hervorgebrachten Erde gemeint ist.

Wahrscheinlich hat Hermogenes auch die Fortsetzung von Gen. 1,2 im Sinne der Beschreibung des chaotischen Zustandes der vor-kosmischen Materie interpretiert, in dem sich die in der Materie enthaltenen Teile in wirrer Unordnung befanden.⁵⁰ Die hier erwähnten Materieteile Finsternis,⁵¹ Tiefe, Geist Gottes⁵² und Wasser meinten demnach so etwas wie die Vorformen der späteren Kosmoselemente, die noch nicht an dem Platz waren, den sie eigentlich einnehmen sollten.⁵³ Deswegen sprach der Verfasser auch davon, daß sich diese Teile in der Materie auf eine vollkommen ungeordnete und wüste Weise über- und untereinander bewegten.⁵⁴ Vermutlich aufgrund dieser Bewegung verbanden sich die in der Materie enthaltenen Bestandteile ständig ohne eine inhärente Ordnung und mischten sich

⁵⁰ Tert. Adv. Herm. 30,1 ed. Waszink S. 48,8–11 und Tert. Adv. Herm. 31,1 ed. Waszink S. 49,5–8, vgl. dazu Chapot: L'hérésie d'Hermogène S. 51. Auch wenn Tertullian an beiden Stellen das Futur benutzt und so den Anschein erweckt, als bekämpfe er diese Interpretation lediglich der Vollständigkeit halber und nicht, weil sie sein Gegner Hermogenes wirklich vertreten habe, so Nautin: Genèse 1,1–2 S. 69 A. 27, ist es doch mehr als wahrscheinlich, daß diese Auslegung von Hermogenes vertreten worden ist, da wir aus Tert. De Praescr. Haer. XXXIII,9 ed. Refoulé S. 214,21–25 wissen, daß dieser die Elemente als von jeher in der Materie enthalten dachte, vgl. auch Waszink: Übersetzung S. 5 und May: Schöpfung aus dem Nichts S. 144 A. 135.

⁵¹ Schon Tert. Adv. Herm. 28,1 ed. Waszink S. 45,17–24 hatte Tertullian gegen die hermogeneische Interpretation des *invisibilis* von Gen. 1,2a geltend gemacht, daß jener die Materie unmöglich unsichtbar nennen könne, da sie ja nach seiner Selbstbekundung von sich aus Finsternis enthalte: «... quia etsi tenebras volet in substantia fuisse materiae». Doch Finsternis als solche sei, nach Tertullian, für den Menschen zu erkennen, so daß die hermogeneische Auslegung widersprüchlich sei, vgl. dazu auch Aet. Plac. I,15,1ff. Diels Dox. Graec. S. 405f., wo es nach stoischer Ansicht heißt, daß die Finsternis zumindest als solche wahrgenommen werden könne. Tertullian verspricht, die Aussage des Hermogenes, daß in der Substanz der Materie Finsternis enthalten sei, später noch gesondert zu widerlegen, vgl. Adv. Herm. 28,1 ed. Waszink S. 45,21, was er offenbar ab Kapitel 30 tut. Gegen van Winden: Calcidius on Matter S. 201, der die hermogeneische Aussage, daß Finsternis in der Substanz der Materie enthalten gewesen sei, mit der Erkenntnistheorie der Materie in Zusammenhang bringen will. Doch in diesem Falle hinge die Ankündigung des Tertullian, auf diesen Satz des Hermogenes noch einmal zu sprechen zu kommen, in der Luft, was bei dem sehr sorgfältig strukturierten Aufriß seiner Erwiderung gegen Hermogenes nicht wahrscheinlich ist.

⁵² Orbe: La teologia dei secoli II e III Bd. 1 S. 192 A. 3 vermutet, daß es dieser Geist sein könnte, der die Materie gestaltend durchdringt, doch geben uns die Quellen keinen Aufschluß darüber.

⁵³ Armstrong: Genesis S. 106 spricht auch an dieser Stelle davon, daß Hermogenes eine «eigenartige Auslegung» vertreten habe.

⁵⁴ Tert. Adv. Herm. 30,1 ed. Waszink S. 48,9–11: «*Et tenebrae super abyssum et spiritus dei super aquas ferebatur, quasi et hae confusae substantiae massalis illius molis argumenta portendans*».

kontinuierlich miteinander, so daß die Materie wegen dieser Bewegung zu etwas Verworrenem und aus sich heraus Chaotischem wurde.⁵⁵ Für Hermogenes gehörten die Materieelemente und damit auch die Bewegung von jeher zur Materie und war ebenso wie diese unentstanden. Denn die Schrift, so argumentierte Hermogenes, berichtete ausschließlich von Himmel und Erde in Gen. 1,1 und dort in aller Deutlichkeit, daß Gott sie erschaffen habe, aber weder von der Finsternis, oder der Tiefe, noch vom Geist Gottes oder den Wassern wurde etwas Vergleichbares ausgesagt, so daß nur die Schlußfolgerung blieb, daß die so bezeichneten Bestandteile schon immer in der ursprünglichen Materie enthalten gewesen sein müssen.⁵⁶ Ebenso wie die vollkommen eigenschaftslose und allem Erschaffenen zugrundeliegende Materie von Gen. 1,2a war demnach auch die in Gen. 1,2b als chaotisch bewegt geschilderte körperliche Materie ewig und nicht von Gott geschaffen. Erst mit der göttlichen Gestaltung wurden die einzelnen Bestandteile der Materie voneinander abgetrennt⁵⁷ und es entstanden die vier bekannten kosmischen Elemente.⁵⁸ Der hermogeneischen Interpretation von Gen. 1,2b gelang es also, durch gründlicher Arbeit am Text nachzuweisen, daß dort nicht nur von einer gänzlich amorphen Materie die Rede war, sondern auch von der aus sich heraus bewegten und chaotischen Materie, die es möglich machte, daß mit Himmel und Erde, wie in Gen. 1,1 beschrieben, Unkörperliches und Körperliches entstehen konnte.⁵⁹

⁵⁵ Hermogenes sprach offensichtlich an dieser Stelle von einer *confusio substantiarum*, vgl. Tert. Adv. Herm. 30,1 ed. Waszink S. 48,10 und 16, oder von einem *corpus confusionis*, vgl. Tert. Adv. Herm. 30,2 ed. Waszink S. 48,20. Die Vorstellung von einer ursprünglichen Vermischung der Substanzen, die erst getrennt werden müssen, um zu den eigentlichen Elementen zu werden, war nicht nur im zeitgenössischen Platonismus, vgl. z.B. Plut. De anim. procr. 1016 D ed. Cherniss S. 202ff., Did. 167,19–24 ed. Whitt. und dazu Deuse: Untersuchungen S. 236ff., sondern auch weit darüber hinaus bekannt, vgl. Spoerri: Späthellenistische Berichte S. 69ff.

⁵⁶ Tert. Adv. Herm. 31,1 ed. Waszink S. 49,5–8: «*Sed et illud utique captabitur, de caelo solo et de terra ista scripturam significasse, quod ea[m] in principio deus fecerit, de speciebus autem supra dictis nihil tale, et ideo eas quae factae non significantur ad infectam materiam pertinere*». Auch Waszink: Übersetzung S. 92 A. 23 hält diese Argumentation für hermogeneisch.

⁵⁷ Auf welche Weise sich Hermogenes die Trennung der Elemente vorgestellt hat und ob hier vielleicht auch Christus als der Logos eine Rolle gespielt hat, wissen wir leider nicht.

⁵⁸ Das geht aus Tert. Adv. Herm. 32,3 ed. Waszink S. 51,17–21 hervor, auch wenn Waszink: Übersetzung S. 92f. A. 23 diese Aussage für eine *occupatio* des Tertullian hält.

⁵⁹ Hier sei noch einmal auf Tert. Adv. Herm. 36,2 ed. Waszink S. 55,16–18

Mit seiner ungemein detaillierten und auf den genauen Wortsinn ausgerichteten Auslegung des Genesisanfangs⁶⁰ konnte Hermogenes nachweisen, daß auch der den Christen als verbindlich geltende Text von der Weltentstehung klar und deutlich von einer Materialursache sprach, so daß jede christliche Interpretation, die allzu einseitig allein den Willen Gottes hervorhob oder sogar die Materie als ein eigenständiges Prinzip negierte, in seinen Augen letztlich ohne wirklichen Anhalt am Text war. Wiesen schon die beiden ersten Worte der Genesis darauf hin, daß auch der christliche Bericht von der Schöpfung ein Prinzip des Worin allen Werdens kannte, so wurde spätestens im folgenden Vers unübersehbar, daß der Verfasser nicht nur eine ewige und ungeformte Materie kannte, sondern überdies der Überzeugung war, daß sich diese dort beschriebene Materie, die von jeher die vorkosmischen Elementespuren in sich trug, ohne irgendwann einmal von außen angestoßen zu sein, auf eine ungeordnete und chaotische Weise bewegte.⁶¹

3.6.3 *Die ersten Verse der Genesis als Hinweis auf eine ungeschaffene Materie im Spätjudentum und bei den frühen Christen*

Fragt man nun danach, in welcher Tradition Hermogenes mit seiner Auslegung der ersten Genesisverse stand, so stößt man im Umkreis des hellenistischen Judentums verschiedentlich auf einige, zumeist jedoch anonyme Spuren ähnlicher Interpretationen des Genesisanfangs.⁶² Gerade der Beginn der Genesis wurde von gebildeten Juden⁶³

verwiesen, wo Hermogenes deutlich machte, daß die ungeschaffene Materie der Möglichkeit nach Körperliches und eine unkörperliche Bewegung enthalten müsse, damit aus ihr Körperliches und Nichtkörperliches hervorgehen könne.

⁶⁰ Hermogenes bezog die Grammatik des Textes in seine Auslegung mit ein und interpretierte auch die Präpositionen und Zeitstufen des Verbs, vgl. zu dieser Art der Auslegung auch Neuschäfer: Origenes als Philologe Bd. II S. 238.

⁶¹ Es fällt auf, daß Hermogenes gerade die wesentlichen Bestimmungen der Materie, die notwendig waren, um die göttliche Schöpfung angemessen zu denken, zu Beginn der Genesis beschrieben fand und nunmehr auch aus christlicher Sicht begründet von der Existenz der Materie als des ewigen und von jeher bewegten, aus sich heraus jedoch gänzlich ungeformten Prinzips allen Werdens sprechen konnte, vgl. auch Waszink: Übersetzung S. 5.

⁶² Vgl. auch May: Hermogenes S. 456f.

⁶³ Sap. Sal. 11,17 interpretiert Gen. 1,2 in der Weise, daß Gottes mächtige Hand aus der ungestalteten Materie – ἐξ ἀμόρφου ὕλης- den Kosmos geschaffen habe, vgl. dazu auch Alexandre: Commencement S. 77. Die Vorstellung von einer creatio ex nihilo trat demnach noch nicht ins Blickfeld des Verfassers der Weisheitsschrift,

und von einigen, in hellenistischem Denken geschulten Christen⁶⁴ als ein deutlicher Beleg dafür angesehen, daß nicht nur die heidnische Philosophie, sondern auch die Schrift beschreiben wolle, wie der eine Gott die sichtbar vorhandene Welt aus bereits zugrundeliegender und aus sich heraus umgestalteter Hyle geschaffen habe. Ausgerechnet diejenigen, die eine gewisse Bildung erhalten hatten, beriefen sich wieder und wieder auf den zweiten Vers der Genesis, um die Annahme einer ewigen Materie zu rechtfertigen, klagte der selbst hochgebildete Clemens Alexandrinus⁶⁵ und auch der etwas später ebenfalls in Alexandrien lehrende Origenes setzte sich mit einer Vielzahl von wahrscheinlich christlichen Exegeten auseinander, die wie Hermogenes in den ersten beiden Versen der Genesis die ungeschaffene und gestaltlose Materie unter der dort verwendeten Bezeichnung der Erde wiederfanden.⁶⁶ In seinem heute leider bis auf wenige Fragmente

wie auch D. Winston: *The Book of Wisdom's Theory of Cosmogony*, in: HR 11 (1971), S. 185–202, hier S. 183 bemerkt. Kritisch äußerte sich dazu J. Goldstein: *The Origins of the Doctrine of Creation ex Nihilo*, in: JJS 35 (1984), S. 127–135, woraufhin sich D. Winston in: *Creation ex Nihilo Revisited: A Replay to J. Goldstein*, in: JJS 37 (1986), S. 88–91 erneut zu Wort meldete und seine These verteidigte, daß die Lehre von einer *creatio ex nihilo* nicht im Judentum, sondern erst im Christentum des zweiten Jahrhunderts entwickelt worden sei.

⁶⁴ Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts beteuerte Justin die vollkommene Übereinstimmung zwischen der platonisch-philosophischen Weltentstehungslehre und dem Schöpfungsbericht der Genesis. Zum Beweis zitiert er *Apol.* I,59,2–5 ed. Goodspeed S. 68f. die ersten beiden Verse der Genesis, die in seiner Interpretation Aufschluß darüber geben, wie und woraus Gott den Kosmos geschaffen habe: «... ὥστε λόγῳ θεοῦ ἐκ τῶν ὑποκειμένων καὶ προσδηλωθέντων διὰ Μωϋσέως γεγενῆσθαι τὸν πάντα κόσμον». Schon die Genesis war also nach seiner Meinung der Auffassung, daß Gott durch den Logos die zugrundeliegende Materie gestaltete und formte, vgl. auch Justin *Apol.* I,10,2 ed. Goodspeed S. 31, wo es heißt, daß Gott ἐξ ἀμόρφου ὕλης geschaffen habe, vgl. auch Torchia: *Theories of Creation* S. 193f. Ähnlicher Ansicht, ohne jedoch ausdrücklich auf den Genesisbeginn Bezug zu nehmen, war der Theologe Athenagoras, der ungefähr zeitgleich mit Hermogenes schrieb, vgl. Athenagoras *Leg. pro Christ.* 10,2ff. ed. Schoedel S. 20ff. und dazu May: *Schöpfung aus dem Nichts* S. 140f. und Poudéron: *Athénagore d'Athènes* S. 117f.

⁶⁵ Clem. Alex. *Strom.* V,90,1 ed. Stählin S. 385,14–16: «ἄλλως τε ἡ λέξις ἡ προφητικὴ ἐκείνη ἡ δὲ γῆ ἥν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος ἀμορφὰς αὐτοῖς ὕλικῆς οὐσίας παρέσχηται».

⁶⁶ Orig. *De princ.* IV,4,6 ed. Koetschau S. 357,6–10: «*Quam plurimi sane putant ipsam rerum materiam significari in eo, quod in principio Genesis scriptum est a Moyse: In principio fecit deus caelum et terram, terra autem erat invisibilis et incomposita; invisibilem namque et incompositam terram non aliud eis Moyses quam informem materiam visus est indicare*». Leider gibt Origenes weder an, wessen Exegese er hier zitiert, noch macht er hinreichend deutlich, ob die an dieser Stelle gemeinten Ausleger wie Hermogenes die Formulierung *in principio* bereits als einen Hinweis auf die Materie verstanden. Daß es sich jedoch um eine der hermogeneischen verwandte Exegese handeln muß, geht schon daraus

verlorenen Kommentar zur Genesis muß Origenes die verschiedensten Interpretationen des Genesisbeginns und besonders die wohl sehr häufig vertretene Auffassung, daß in den ersten Versen auf eine prä-existente und nicht erst geschaffene Materie als Grundlage für den Kosmos hinweisen werde, sehr ausführlich und intensiv diskutiert haben. Hier bekämpfte er offensichtlich auch eine Reihe von nicht näher gekennzeichneten Kommentatoren, die aufgrund einer Analyse von Gen. 1,2 zu der Überzeugung gelangt waren, daß die körperliche Substanz dieser Welt ungeworden zu nennen sei⁶⁷ und er wandte sich gegen jüdisch-hellenistische Genesisexegeten, die wie der Christ Hermogenes die Ansicht vertraten, daß der Verfasser der Genesis die Erde in diesem Vers nur deshalb unsichtbar und ungestaltet genannt habe, weil er damit zum Ausdruck bringen wollte, daß sie von sich aus gänzlich ungeformt und ohne irgendeine eigene Qualität gewesen sei.⁶⁸ Wer sich im Einzelnen hinter dieser in der frühen Kaiserzeit insgesamt wohl recht großen Gruppe jüdischer und christlicher Interpretatoren der Genesis verborgen hat, läßt sich bedauerlicherweise nicht mehr sagen, da diese, in späterer Zeit ausdrücklich als falsch anprangerte Auffassung, daß der Anfang der Genesis eine prä-existente Materie kannte, zu Bekämpfungszwecken zwar häufig wiederholt,⁶⁹ jedoch darauf verzichtet wurde, ihre Ansichten genauer

hervor, daß die Interpreten wie Hermogenes die unsichtbare und ungestaltete Erde mit der formlosen Materie gleichsetzen.

⁶⁷ Wahrscheinlich meinte Origenes bei Euseb praep. ev. VII,20,9 ed. Mras S. 403,16f. christliche Kommentatoren, die aus Gen. 1,2 den Schluß zogen, die körperliche Substanz dieser Welt sei ungeworden: «Ταῦτα μὲν οὖν ἐπὶ τοῦ παρόντος ἀρκέσει πρὸς τοὺς διὰ τὸ λέγεσθαι ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκευάστος οἰομένους ἀγένητον εἶναι τὴν σωματικὴν φύσιν». In VII,19,8 ed. Mras S. 402,6 gibt Euseb selbst an, daß er im folgenden aus dem Genesiskommentar des Origenes zitiert, vgl. dazu auch Alexandre: L'exégèse de Gen. 1,1–2a S. 179.

⁶⁸ Calc. Comm. in Tim. 278, ed. Waszink S. 282,16–19: «*Astipulantur his ea quae sequuntur, terra autem erat invisibilis et informis, hoc est silva corporea, vetus mundus substantia, prius quam effecta dei opificis sollertia sumeret formas, etiam tunc decolor et omni carens qualitate. Quod vero tale est invisibile certe habetur et informe*». Dieses Stück ist Teil eines längeren Abschnittes, der ursprünglich aus dem verlorenen Genesiskommentar des Origenes stammt, vgl. dazu auch van Winden: Calcidius on Matter S. 65ff. Origenes hatte an dieser Stelle von Philo unterschiedene hellenistisch-jüdische Exegeten vor Augen, die wie Hermogenes der Ansicht waren, daß etwas Ungeformtes notwendig auch unsichtbar genannt werden müsse, weil ihm ja noch alle erkennbaren Eigenschaften fehlen. Wie auch schon in dem bei Euseb praep. ev. VII,20,9 ed. Mras S. 403,16f. zitierten Abschnitt meinten auch diese Genesisinterpretatoren mit der Bezeichnung Erde die körperliche Materie, die nach Gen. 1,1 den Weltkörper bildete.

⁶⁹ So brandmarkt Basilius Hexaem. II,2 ed. Giet S. 142ff. diejenigen, die sich auf Gen. 1,2 berufen, wenn sie von einer ungeschaffenen Materie reden, die Gott

zu charakterisieren oder aber die Gegner explizit zu nennen.⁷⁰

Vermutlich ebenfalls vom dem verlorenen Genesiskommentar des Origenes abhängig⁷¹ wandte sich Ambrosius gegen eine leider wiederum nicht näher gekennzeichneten Gruppe von Christen, die wie Hermogenes nicht nur aus dem Beginn der Genesis eine Schöpfung aus anfangloser Materie herauslas, sondern diese Ansicht mit Verweis auf das Imperfekt in Gen. 1,2 bestätigt fand.⁷² Diese von Ambrosius leidenschaftlich bekämpften Interpreten der Genesis haben sich offenbar ähnlich wie Hermogenes gefragt, weshalb die Erde in Gen. 1,2 bereits unsichtbar und ungestaltet *war*, und sind aufgrund des Imperfekts zu dem Schluß gelangt, daß nur die somit auch in der Schrift erwähnte ungeschaffene und anfangslose Hyle der Philosophen gemeint sein könne.⁷³ Aus dieser bereits vorhandenen ewigen Materie,

formt und zum Kosmos ordnet, als «Verdreher der Wahrheit» (*παραχαράκται τῆς ἀληθείας*), weil sie der Ansicht waren, daß die Erde deshalb als unsichtbar und ungestaltet beschrieben werde, weil ihr noch sämtliche erkennbaren Qualitäten fehlen, vgl. Basilius Hexaem II,2, ed. Giet S. 144. Wer diese platonisch geprägte Auslegung zur Zeit des Basilius vertrat, läßt sich nicht mehr sagen. Auf die grundsätzlichen Übereinstimmungen zwischen den Gegnern des Basilius und Hermogenes weisen auch Waszink: *Observations* S. 136 und Alexandre: *L'exégèse de Gen. 1,1–2a S. 175f.* hin.

⁷⁰ Davon zu unterscheiden ist jedoch die valentinianisch-gnostische Auslegung von Gen. 1,2, die zwar auch der Ansicht war, daß dort etwas Formloses gemeint sei, das Mose deshalb ungestaltet und unsichtbar genannt habe, mit diesem Formlosen aber nicht die Materie meinten, sondern das Produkt der gefallenen Sophia, vgl. Hipp. Ref. VI,30,8f. ed. Marcovich S. 240,31–39 und Exc. ex Theod. 47,4 ed. Stählin S. 122,6–8. Diese Valentinianer benutzten offenbar die jüdisch-christliche Auslegung von Gen. 1,2, die dort die Materie beschrieben fand, für ihre Zwecke und fügten sie in ihren Mythos ein. Man kann also nicht sagen, daß die von Hermogenes vorgetragene Interpretation von Gen. 1,2 vollkommen mit der valentinianisch-gnostischen übereinstimmt, wie Pépin: *Echos de théories gnostiques de la matière* S. 264 behauptet.

⁷¹ So die Vermutung von J.C.M. van Winden: *St. Ambrose's interpretation of the concept of matter*, in: *VigChr* 16 (1962), S. 205–215.

⁷² Ambrosius Exam. I,7,25 ed. Schenkl S. 23,4ff., vgl. dazu auch Pépin: *Echos de théories gnostiques de la matière* S. 261ff.

⁷³ Ambrosius Exam. I,7,25 ed. Schenkl S. 23,9–12: «*quid est erat? ne forte in infinitum et sine principio extendant opinionem suam et dicant ecce quia materia, id est ὕλη, sicut philosophi dicunt, etiam secundum scripturam non habuit initium*». Daß die Erde nach Gen. 1,2 war, d.h. nicht erst entstanden ist, meinte auch ein Valentinianer Adam. De recta IV,4 ed. Sande-Bakhuizen S. 144,9 und namenlose platonische Interpreten, die Cohort. ad Graec. 30,1 ed. Marcovich S. 66,4–6 zitiert werden. Allerdings deutete für letztere das Imperfekt nicht auf die ungeschaffene Materie, sondern auf die Idee der Erde, vgl. zu diesen Auslegern auch M. Simonetti: *In margine alla polemica antiplatonica della Cohortatio ps. guistinea*, in: V. Lanternari/M. Massenzio/D. Sabbatucci (edd.): *Scritti in memoria di Angelo Brelich*, Bari 1982, S. 577–589.

so fuhren diese Exegeten der Genesis in genauer Übereinstimmung mit der hermogeneischen Auslegung fort, habe Gott die gestaltete Erde von Gen. 1,1 gebildet, während die im zweiten Vers beschriebene Materie das bezeichnete, woraus die Erde geformt sei.⁷⁴ Genauso hatte auch Hermogenes sein Verständnis der ersten beiden Genesisverse begründet und erläutert, daß die gemeinsame Bezeichnung Erde im ersten und im zweiten Vers für die unterschiedlichen Zustände der Materie gerechtfertigt sei, weil einmal die geformte Materie gemeint sei, im anderen Fall jedoch das ungewordene Prinzip der anfangslosen Materie, aus dem die gestaltete Materie hervorgegangen sei.⁷⁵ Wenn nun also die Materie von jeher war und damit keinen erkennbaren Anfang hatte, so erklärte die von Ambrosius zitierte Gruppe weiterhin, dann müsse man nicht allein Gott, den Herrn, ewig nennen, sondern auch die zugrundeliegende Materie.⁷⁶

Ambrosius setzte sich demnach mit einer Deutung der ersten Genesisverse auseinander, die vermutlich im hellenistischen Judentum wurzelte⁷⁷ und christlicherseits von Hermogenes vertreten wurde, um zu begreifen, wie der eine gute Gott die von seinem eigenen Wesen verschiedene Welt geschaffen hatte. Nach dieser Auslegung beschrieb der Verfasser im ersten Teil von Gen. 1,2 die gestaltlose Materie, auf der der nun vorfindliche Kosmos basierte, und nannte sie ebenso wie die Philosophen ewig und ungeschaffen, während der Text von Gen. 1,1 die bereits gestaltete Erde schilderte, die Gott aus eben dieser von sich aus anfangslosen Materie geschaffen habe.

Ebenso wie der Beginn von Gen. 1,2 schon im hellenistischen Judentum Anlaß zu einer Reihe von Spekulationen über ein der Weltentstehung zugrundeliegendes Substrat gab, aus dem Gott die Welt bildete, las man offensichtlich auch die Fortsetzung des besagten Verses auf diesem Hintergrund und fand dort die von jeher in

⁷⁴ Ambrosius Exam. I,7,25 ed. Schenkl S. 23,10ff. Auf die Gemeinsamkeiten zwischen den von Ambrosius bekämpften Häretikern und Hermogenes weisen wiederum J.C.M. van Winden: *Some Additional Observations on St. Ambrose's concept of matter*, in: VigChr 18 (1964), S. 144f. und Pépin: *Echos de théories gnostiques de la matière* S. 363f. hin.

⁷⁵ Tert. Adv. Herm. 23,1 ed. Waszink S. 41,3–8, vgl. dazu ausführlich oben unter 3.6.2.

⁷⁶ Ambrosius Exam. I,7,25 ed. Schenkl S. 23,19–21: «*nam si sine principio eam dicunt esse, iam non solum dominum, sed etiam ὕλην sine principio dicentes definiunt ubinam erat*».

⁷⁷ Diese Auslegung der ersten Genesisverse war offenbar im Judentum und frühen Christentum sehr verbreitet, vgl. auch Young: *Creatio ex Nihilo* S. 141: «Middle Platonism was married with Jewish tradition without any sense of tension».

der Materie enthaltenen Chaoselemente wieder,⁷⁸ die ja auch Hermogenes kannte.⁷⁹ Ein besonders anschauliches Beispiel für diese im hellenistischen Judentum nicht selten vorkommende Interpretation ist das aus dem ersten Jahrhundert stammende Streitgespräch⁸⁰ zwischen Rabban Gamliel II und einem sogenannten Philosophen,⁸¹ der in Gen. 1,2 die schon vorkosmisch existierenden Substanzen Tohuwabohu, Finsternis, Wind und Tiefe erwähnt fand.⁸² Und ganz ähnlich wie dieser Philosoph, demgegenüber Gamliel II nachzuweisen versuchte, daß diese Chaoselemente nicht schon von jeher vorhanden, sondern von Gott geschaffen seien, verteidigte auch Philo von Alexandrien den für ihn maßgeblichen Welt schöpfungsbericht der Genesis mit dem Hinweis darauf, daß schließlich auch Mose die ungeschaffenen Substanzen Wasser, Dunkelheit und Chaos kannte.⁸³ Nicht allein die verschiedenen philosophischen Lehren wußten nach seiner Meinung darum, daß Gott den Kosmos aus einer Materie geschaffen hatte, in der schon von Ewigkeit her die Bestandteile der Elemente enthalten waren, auch der Genesisbericht legte von dieser Auffassung des Schöpfungsgeschehens Zeugnis ab, indem er die Chaoselemente einzeln aufzählte. Dem Spätjudentum war also ganz offensichtlich eine Interpretation geläufig, die in dem Text von Gen. 1,2b die unterschiedlichen, nicht von Gott geschaffenen Elemente genannt fand, die der Weltentstehung vorausgingen,⁸⁴ und so erstaunt es nicht,

⁷⁸ Weiss: Untersuchungen zur Kosmologie S. 88ff.

⁷⁹ Tert. Adv. Herm. 30,1 ed. Waszink S. 48,8–11 und 31,1 ed. Waszink S. 49,5–8.

⁸⁰ Genesis rabba I,9 ed. Theodor S. 8,1–6 und in der Übersetzung von Neusner: Genesis Rabba S. 13. Zur Datierung dieses Streitgesprächs vgl. Weiss: Untersuchungen zur Kosmologie S. 89, der darauf hinweist, daß diese Problematik in der frühen Kaiserzeit heftig diskutiert wurde.

⁸¹ Gemeint ist wohl nicht ein Philosoph im eigentlichen Sinne, sondern ein hellenistisch denkender Jude, vgl. auch Schaller: Gen. 1,2 im antiken Judentum S. 131.

⁸² Vgl. auch Young: Creatio ex Nihilo S. 141f. Interessant ist, daß dieselben Schriftbelege, die Gamliel gegen den Philosophen anführt, um zu beweisen, daß die sogenannten Chaoselemente nicht von jeher vorhanden, sondern Gottes Schöpfung sind, von Tertullian gegen Hermogenes wiederholt werden, vgl. Tert. Adv. Herm. 32 ed. Waszink S. 50,18–52,12. Tertullian konnte an dieser Stelle offenbar auf eine ältere Auslegungstradition zurückgreifen.

⁸³ Philo De Prov. I,22 ed. Hadas-Lebel S. 146: «*Quoniam et Judaeorum Legislator Moyses aquam, tenebras, et chaos dixit ante mundum fuisse*».

⁸⁴ Diese Auslegung des zweiten Halbverses von Gen. 1,2 ist offensichtlich zu wichtig, daß Philo sie De gig. 22 ed. Wendland S. 46,7–11 unerwähnt lassen konnte, auch wenn er selbst einer anderen Interpretation den Vorzug gibt: «*λέγεται δὲ θεοῦ πνεῦμα καθ' ἑνα μὲν τρόπον ὁ ῥέων ἀπὸ γῆς, τρίτον στοιχείον ἐποχούμενον ὕδατι* –

daß sie auch bei den frühen Christen anzutreffen ist. Die gnostischen Ophiten, die unter den in Gen. 1,2b erwähnten Substanzen Wasser, Dunkelheit, Abgrund und Chaos die einzelnen Elemente verstanden,⁸⁵ bedienten sich ihrer ebenso wie die den Valentinianern nahestehenden Marcosiern, die Abgrund, Finsternis, Wasser und Geist als die zweite Tetrade deuteten.⁸⁶ Wiederum waren es in erster Linie die gebildeten Christen, denen es um die Vermittlung ihres Glaubens ging, die der Auffassung waren, daß der zweite Genesisvers von den zugrundeliegenden Elementen sprach, die sich auch der Apologet Justin als in dem ursprünglichen Substrat enthalten dachte.⁸⁷ Und selbst bei dem Hermogenesgegner Theophilus von Antiochien schimmert noch ein ähnliches Verständnis von Gen. 1,2 durch, auch wenn er in deutlichem Unterschied zu Hermogenes und zu Justin die Grundlage der Elemente ganz entschieden als von Gott aus dem Nichts geschaffen ansah.⁸⁸

Gerade der zweite Genesisvers in seiner Gesamtheit eignete sich nach Ansicht einer Reihe von jüdischen und in deren Folge auch christlichen Denkern, um zu zeigen, daß auch ihr Bericht von der Entstehung der Welt ebenso wie die philosophischen Lehren von einer ewigen und ungestalteten Materie wußte, die Gott zum schönen Kosmos gewandelt hatte, wie aus dem ersten Vers hervorging.

παρό φησιν ἐν τῇ κοσμοποιίᾳ· πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος, ἐπειδήπερ ἐξαίρόμενος ὁ ἀήρ κοῦφος ὢν ἄνω φέρεται ὕδατι βάσει χρώμενος →

⁸⁵ Iren. Adv. Haer. I,30,1 ed. Rousseau S. 364,6–9. Auf die Übereinstimmungen zwischen der Genesisexegese der Ophiten und des Philosophen von Genesis rabba I,9 an dieser Stelle hatte bereits Weiss: Untersuchungen zur Kosmologie S. 90 hingewiesen.

⁸⁶ Iren. Adv. Haer. I,18,1 Fr. gr. 10,673–676 Rousseau. Neben diesem gleichsam physikalischem Verständnis des zweiten Genesisverses gab es auch ein eher mythisches Verständnis, das, nach dem tieferen Sinn dieses Textes forschend, den sich über den Wassern bewegenden Geist im Sinne einer weiblichen pleromatischen Figur interpretierte und sich damit deutlich von einer wörtlichen Exegese distanzierte, vgl. dazu ausführlich A. Orbe: Spiritus Dei ferebatur super aquas. Exegesis gnóstica de Gen. 1,2b, in: Gregorianum 44 (1963), S. 691–730 und A. Tarabochia Canavero: Egesesi biblica e cosmologia. Note sull'interpretazione patristica e medioevale di Genesi 1,2, Milano 1981, S. 25ff.

⁸⁷ Justin Apol. I,59,5 ed. Goodspeed S. 68. In seiner Interpretation wird das Zugrundeliegende aus Erde, Wasser und Pneuma konstituiert, wobei mit Pneuma wahrscheinlich im stoischen Sinn die Verbindung von Feuer und Luft gemeint war, vgl. auch Nautin: Genèse 1,1–2 S. 63.

⁸⁸ Theophil. Ad Autol. II,13 ed. Grant S.46ff., vgl. dazu P. Nautin: Ciel, Pneuma et Lumière chez Théophile d'Antioche (Notes critiques sur Ad Autol. 2,13), in: VigChr 27 (1973), S. 165–171 und Waszink: Observations S. 138.

Hermogenes konnte an diese Auslegungstradition anknüpfen und mit seiner philosophisch geschulten Methode des Umgangs mit Texten nachweisen, daß auch der Genesisbeginn von einer Schöpfung aus zugrundeliegender und bewegter Materie berichtete. Bei genauerer Betrachtung stellte sich nämlich heraus, daß der Text selbst von einer ungeschaffenen Materie als des zweiten Prinzips und Worin allen Werdens sprach,⁸⁹ so daß man ihm nicht den Vorwurf machen könne, die Materialursache zu vernachlässigen, die ja notwendig war, um zu begreifen, daß der eine gute Gott die Welt als Ausweis seiner eigenen Güte möglichst gut geordnet hatte.

Doch nicht nur, um die Entstehung der Welt Gott angemessen zu erfassen, war für Hermogenes die Annahme einer Materie entscheidend wichtig; auch wer den Menschen, trotz seiner sündigen Natur, als ein Geschöpf Gottes verstehen wollte, der kam in den Augen von Hermogenes um die Annahme einer präexistenten Materie nicht herum. Diesem Thema wollen wir uns im nun folgenden Kapitel zuwenden.

⁸⁹ Hermogenes verstand bereits das $\epsilon\nu\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta$ als einen Hinweis auf die Materie, vgl. Tert. Adv. Herm. 19,1 ed. Waszink S. 36,10–13. Mit dieser Interpretation stand er zwar keineswegs allein, wie Tertullian an gleicher Stelle bemerkt (wer jedoch seine Mitstreiter waren, wissen wir nicht, vgl. auch Waszink: Übersetzung S. 135 A. 167), doch sollte sich auch hier eine andere Deutung durchsetzen, die die Formulierung $\epsilon\nu\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta$ mit Bezug auf Prov. 8,22 als die Weisheit oder den Logos im Sinne des Paradigmas verstand, durch das die Schöpfung Wirklichkeit wurde, vgl. dazu A. Harnack: Die Auslegung von $\epsilon\nu\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta$ = $\epsilon\nu\ \lambda\acute{o}\gamma\omega$ ($\upsilon\iota\omega$). Gen. 1,1 in der altchristlichen Literatur. TU 1,3, Leipzig 1883, S. 130–134 sowie Burney: Christ as APXH of the Creation (Prov. VIII,22, Col. I,15–18, Rev. III,14) in: JThS 27 (1926), S. 160–177 und Beyschlag: Grundriß der Dogmengeschichte I, S. 115f. Zum jüdischen Ursprung dieser Deutung vgl. auch G. Anderson: The Interpretation of Gen. 1:1 in the Targums, in: CBQ 52 (1990), S. 21–29.

KAPITEL 3.7

ENTSTEHUNG UND WESEN DER MENSCHLICHEN SEELE NACH HERMOGENES

3.7.1 *Die hermogeneische Seelenlehre als die konsequente Fortsetzung der Kosmologie*

Zu einem umfassenden Verständnis des göttlichen Schöpfungswerkes gehörte für Hermogenes neben der zu Beginn seiner Schrift getroffenen Feststellung, welche Prinzipien der Weltbildung zugrundelagen und wie aus diesen Prinzipien der geordnete und wahrnehmbare Kosmos in seiner Vielfältigkeit hervorging, genauso auch die Frage nach der Entstehung und dem Wesen des Menschen, genauer gesagt nach der Herkunft seiner Seele.¹ In gleicher Weise wie die philosophischen Schriften² behandelte die Genesis diese entscheidend wichtige Fragestellung³ und gab gewissenhaft darüber Auskunft, daß nicht nur der gestaltete und geformte Kosmos, sondern auch die Seele eines jeden Menschen in der nicht von Gott geschaffenen Materie ihren Ursprung habe.⁴ Wie schon im Hinblick auf die Kosmosentste-

¹ Zum Problem des Ursprungs der menschlichen Seele in der frühchristlichen Theologie, vgl. auch Stead: Theologie und Philosophie I, S. 64.

² Es fällt auf, daß Hermogenes anhand der Genesis ganz offensichtlich dieselben Themen behandelt wie die platonische Philosophie jener Zeit, die nach eigenen Angaben das Nachdenken über die Prinzipien, die Frage nach der Entstehung des Kosmos und nach der Herkunft und Natur des Menschen in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen rücken wollte, vgl. dazu Did. 162,24ff. ed. Whitt.

³ Der Platoniker Celsus hatte den Christen und ihrem Bericht von der Wertschöpfung vorgeworfen, daß dort die Natur und das Wesen der Welt und des Menschen nicht verhandelt werde, vgl. Orig. Contr. Cels. VI,50 ed. Koetschau S. 121,21f. Hermogenes war an dieser Stelle offenbar anderer Meinung und betonte, daß der Bericht der Genesis sehr wohl über diese entscheidenden Fragen, die jeden Gebildeten interessierten, etwas zu sagen hatte.

⁴ Auch wenn die Quellenlage hinsichtlich der hermogeneischen Seelenlehre nicht annähernd so gut ist wie in Bezug auf seine Kosmologie, so geht doch aus den überlieferten Fragmenten zu diesem Thema eindeutig hervor, daß seine These vom materiellen Ursprung der Seele der Anlaß für heftige Kontroversen war, vgl. Tert. De anim. 1,1 ed. Waszink S. 1,1–3, der gleich im ersten Satz seiner Abhandlung über die Seele darauf zu sprechen kommt: «*De solo censu animae congressus Hermogeni, quatenus et istum ex materiae potius quam ex dei flatu constituisse praesumpsit . . .*», ähnlich auch De anim. 3,4 ed. Waszink S. 5,14–20 und 11,2 ed. Waszink S. 14,29–33 und dazu Tresmontant S. 378.

hung mußte Hermogenes auch bei der Frage nach dem Menschen sehr deutlich gemacht haben, daß sich ohne die Annahme einer ewigen, ungewordenen Materie weder das Problem der Weltentstehung noch das der Herkunft und Natur des Menschen angemessen erfassen lasse. Um den Menschen als ein Geschöpf des guten Gottes verstehen zu können, sei es also auch an dieser Stelle unabdingbar, auf einer Schöpfung aus schon vorhandener Materie zu bestehen.⁵ Hermogenes mußte das Werden der geordneten Welt und das Werden der menschlichen Seele als unmittelbar zusammengehörig gedacht haben, weil beiden letztlich auch die gleichen Prinzipien ihrer Entstehung zugrundelagen. Das eine war offensichtlich nicht ohne das andere vorzustellen.⁶ Nimmt man nun noch hinzu, daß für Hermogenes mit der Materie auch hier die aus sich heraus beseelte und damit bewegte Materie gemeint sein mußte,⁷ so erscheint die Analogie zwischen seiner Lehre von der Erschaffung der Welt aus beseelter Materie und der Bildung der menschlichen Seele aus ebenso bereits von jeher beseelter Materie unübersehbar zu sein. Die Formation des gegliederten Kosmos aus einer ungestalteten, jedoch mit einer, wenn auch ungeordneten Seele versehenen Materie und etwas Göttlichem fand demnach im Gefüge der menschlichen Seele seine genaue Entsprechung, so daß man von einer klar erkennbaren Analogie zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos⁸ im Denken des Hermogenes sprechen kann.⁹ Ebenso wie der Bericht von der Entstehung der

⁵ Vgl. auch Armstrong: Genesis S. 117.

⁶ Die Analogie zwischen der Zusammensetzung der Welt und des Menschen war gerade auch im Platonismus dieser Zeit von erheblicher Bedeutung, vgl. Baltes: Was ist antiker Platonismus? S. 225.

⁷ Anders erscheinen die Äußerungen des Hermogenes, daß die Seele aus der Materie entstanden sei, vgl. Tert. De anim. 1,1 ed. Waszink S. 1,1–3 sowie 3,4 ed. Waszink S. 5,14–20 und 11,2 ed. Waszink S. 14,29–33 nicht gemeint gewesen zu sein. Dazu, daß sich Hermogenes die Materie als von sich aus beseelt gedacht hat, vgl. Tert. Adv. Herm. 36,2 ed. Waszink S. 55,16–18 sowie 41,1 ed. Waszink S. 60,17 und den Abschnitt über die Materie als bewegte und beseelte Nichtordnung unter 3.4.1.3.

⁸ Vgl. zu der Vorstellung des Menschen als eines Mikrokosmos auch R. Allers: «Mikrokosmos» from Anaximandros to Paracelsus, in: *Traditio* 2 (1944), S. 319–407 und M. Kurdzialek: Der Mensch als Abbild des Kosmos, in: *Miscellanea Mediaevalia* 8 (1971), S. 35–75.

⁹ Auf den Zusammenhang zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos im Denken des Hermogenes weist auch Heintzel S. 36 hin: «Gleich dem Makrokosmos ist auch der Mensch als Mikrokosmos geordnete Materie, d.h. belebter Stoff in Gestalt und Form. Daher ist auch die Seele hylischen Ursprungs, sofern sie das Belebende, Bewegende an der Materie darstellt».

Welt deren Ordnung im Großen schilderte, ging es in der Darstellung vom Werden der menschlichen Seele um die Frage nach dem Aufbau und der Anordnung der Welt im Kleinen.¹⁰ Wie jene wurde auch diese durch die Gabe von etwas Göttlichem verbessert und erhielt dadurch am Göttlichen Anteil.¹¹ Diese unmittelbare Verbindung zwischen dem Wesen dieses Kosmos und dem Wesen der menschlichen Seele, die schon von daher miteinander verwandt waren, weil ihnen beiden die von Ewigkeit her beseelte Materie zugrundelag, spiegelte sich deshalb mit umgekehrten Vorzeichen in der Auseinandersetzung mit den Ansichten des Hermogenes. Denn ebenso wie seine Gegner die Existenz einer ungeschaffenen Materie in erster Linie deshalb ablehnten, weil damit Gottes Schöpfertätigkeit auf ungebührliche Weise herabgesetzt werde, und statt dessen einer Schöpfung aus Gott selbst oder aus dem Nichts den Vorzug gaben, weigerten sich Theophilus und in seiner Nachfolge Tertullian, auch in der Seele etwas Präexistentes zu erblicken und behaupteten dagegen, daß alles das, was die Seele als Seele ausmachte, allein durch das göttliche Schaffen entstanden sei.¹² In seiner heute verlorenen Schrift gegen die Seelenlehre des Hermogenes¹³ trat Tertullian vehement dafür ein, daß die Seele einen von Gott gesetzten Beginn hat und eben nicht schon seit jeher gemeinsam mit der anfangslosen und ungeschaffenen Materie auf ungeordnete Weise vorhanden sein konnte, wie es

¹⁰ Die Analogie zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos war ausgehend von Platons Timaios, vgl. dazu besonders A. Olerud: *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon*, Uppsala 1951, der darauf hinweist, daß Plato die Begrifflichkeit nicht benutzte, aber genau diese Sache meinte, zur Zeit des Mittelplatonismus ein sehr wichtiges und häufig verhandeltes Thema, vgl. Gersh: *Middle Platonism I*, S. 77ff., S. 99ff. sowie S. 119ff. Platonisch betrachtet bestand der menschliche Leib aus den gleichen Bestandteilen wie der Leib der Welt und die menschliche Seele aus den gleichen Komponenten wie die Weltseele, vgl. auch Baltes: *Was ist antiker Platonismus?* S. 225.

¹¹ Vgl. Tert. Adv. Herm. 5,4 ed. Waszink S. 21,17f., vgl. auch Chapot: *L'hérésie d'Hermogène* S. 30, der diesen Satz als Fragment Nr. 61 vorstellt. Es scheint für Hermogenes von großer Bedeutung gewesen zu sein festzuhalten, daß das, was für die Seele des Menschen galt, auch auf den Kosmos zutraf und umgekehrt.

¹² Die Parallelität zwischen der Ablehnung einer präexistenten Materie und einer präexistenten Seele ist gerade bei Theophil. Ad Autol. II,4 ed. Grant S. 26 besonders deutlich. Für ihn kann Gott aus dem Nichtvorhandenen das machen, was er will, ebenso wie es allein ihm gebührt, die Seele zu geben, vgl. zu der Argumentation von Ad Autol. II,4 auch Bolgiani: *Sullo scritto perduto* S. 105.

¹³ Gemeint ist die nicht mehr vorhandene Streitschrift *De censu animae*, aus der nur noch einige wenige Testimonien erhalten sind, vgl. auch Waszink: *De Anima* S. 7*ff.

Hermogenes offenbar behauptet hatte.¹⁴ Daß das Phänomen der die körperliche Materie bewegende, an sich ungeschaffenen Seele auch bei der Bildung der menschlichen Seele der alles entscheidende Dreh- und Angelpunkt seines Denkens gewesen sein sollte,¹⁵ mußte die Gegner des Hermogenes nicht minder erzürnt und zum Widerspruch gereizt haben als seine Lehre von der Entstehung der Welt aus eben dieser mit einer Seele versehenen Materie.

3.7.2 *Hermogenes' Lehre von der Entstehung der menschlichen Seele als Auslegung von Gen. 2,7*

Wie auch schon im Hinblick auf die Kosmologie zu beobachten war, entwickelte Hermogenes offensichtlich all seine Ansichten aus einer sehr sorgfältigen Exegese der Schrift, was auch für seine Vorstellung über die Entstehung und die Beschaffenheit der menschlichen Seele galt. Zu diesem Thema berief er sich, nach allem, was sich aus den wenigen erhaltenen Bruchstücken zu seiner Lehre von der menschlichen Seele noch erschließen läßt, auf die Worte in Gen. 2,7¹⁶ und damit auf eine Schriftstelle, die für die frühchristliche Anthropologie und Soteriologie von ähnlich großer Bedeutung war wie die ersten Verse der Genesis in Bezug auf die Entstehung und Gliederung der

¹⁴ Dazu Tert. De anim. 4,1 ed. Waszink S. 5,21–24: «*Post definitionem census quaestionem status patitur. Consequens enim est, ut ex ei flatu animam professi initium dei deputaremus. Hoc Plato excludit innatam et infectam animam volens. Et natam autem docemus et factam ex initii constitutione*». Auf den ersten Blick scheint sich Tertullian hier allein mit Platon auseinandergesetzt zu haben, doch wenn man bedenkt, daß Tertullian kurz zuvor die Philosophen als Patriarchen der Häretiker bezeichnet (De anim. 3,1 ed. Waszink S. 4,30–34) und in diesem Zusammenhang auch auf Hermogenes hingewiesen hatte (De anim. 3,4 ed. Waszink S. 5,14–20), dann erscheint es mehr als wahrscheinlich, daß Tertullian nicht nur Platon meinte, sondern auch platonisch denkende Christen wie Hermogenes, so auch Waszink: De Anima S. 121. Daß die Frage nach dem Anfang der Seele wirklich in der Auseinandersetzung mit Hermogenes eine nicht unwesentliche Rolle gespielt hat, bestätigt ferner die in Tert. De Anim. 24,2 ed. Waszink S. 32,13–19 dem Leser mitgeteilte Zusammenfassung der in *De censu animae* verhandelten Themen, wo es heißt: «... *quod natam eam* [s.c. animam] *agnoscimus* [...] *Satis de isto cum Hermogene*».

¹⁵ Das meint wohl auch Heintzel S. 31: «Die Seele ist Materie und zwar nach der Seite der Bewegung, d.h. wie die Bewegung das Leben der Materie ist, so die Bewegerin des Leibes die Seele».

¹⁶ Daß die hermogeneische Lehre von der menschlichen Seele auf einer Exegese von Gen. 2,7 basierte, lassen die kurzen Notizen in Tert. De anim. 1,1 ed. Waszink S. 1,1–3; 3,4 ed. Waszink S. 5,14–20; 11,2 ed. Waszink S. 14,29–33 und 24,2 ed. Waszink S. 32,13–19 sowie Adv. Marc. II,9,2–7 ed. Kroymann S. 484,26–485,15 und Filastr. Div. her. Lib. 126,1 ed. Heylen S. 289,1ff. noch deutlich erkennen.

bestehenden Welt.¹⁷ Hermogenes, der wohl auch hier den vorliegenden Text mit der größten Genauigkeit analysierte und interpretierte, konnte schon allein aus dem Grund ganz selbstverständlich zu der Überzeugung gelangen, daß in Gen. 2,7 von der Bildung der menschlichen Seele gehandelt werde, weil es in der für die frühen Christen maßgeblichen Übersetzung der Septuaginta hieß, daß der Mensch aus dem Staub der Erde und dem ihm von Gott eingeblasenen Hauch zu einer lebendigen Seele geworden sei.¹⁸ Der Text sprach also ausdrücklich, so dürfte Hermogenes argumentiert haben, von einem Werden, und zwar vom Werden der menschlichen Seele aus etwas ursprünglich der Materie Zugehörigem und etwas wesenhaft Göttlichem. Denn mit dem erwähnten Staub der Erde konnte in seiner Auslegung des Textes nichts anderes als eben die anfangslose Materie gemeint sein, da er ja selbst zuvor die Maxime aufgestellt hatte, daß mit dem in der Schrift verwendeten Begriff der Erde die Materie gemeint sein müsse, derer sich Gott bediente, um die geordnete Erde, d.h. den Kosmos zu formen und zu gestalten.¹⁹ In diese Materie, gemeint ist wahrscheinlich die Materieseel, gab Gott sein göttliches Pneuma hinein,²¹ so daß aus der materiellen Seele erst in

¹⁷ Vgl. dazu ausführlich Alexandre: *Commencement* S. 53 und Daniélou: *Message évangélique* S. 355ff.

¹⁸ Im Wortlaut der Septuaginta ist davon die Rede, daß der Mensch aus dem Staub der Erde und dem Hauch zu einer lebendigen Seele wurde: «... καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν». Hermogenes hat diese Aussage wohl wiederum ganz wörtlich verstanden und sie im Sinne des Werdens der menschlichen Seele interpretiert, vgl. auch Waszink: *De Anima* S. 12*.

¹⁹ So Tert. *Adv. Herm.* 23,1 ed. Waszink S. 41,4–6: «*Nam et terrae nomen redigit in materiam, quia terra sit quae facta est ex illa . . .*», vgl. dazu oben. Es ist kaum vorstellbar, daß Hermogenes in Gen. 2,7 unter dem Stichwort Erde etwas anderes verstanden wissen wollte, zumal er ja gerade der Ansicht war, daß die menschliche Seele in der Materie ihren Ursprung habe.

²⁰ Vgl. auch Hilgenfeld: *Ketzergeschichte* S. 558: «Aus der Materie nach der Seite der Bewegung, nicht aus der Einhauchung Gottes (Gen. 2,7), woher der Geist stamme, liess Hermogenes auch die Seele entstehen».

²¹ Hermogenes verstand demnach den Hauch Gottes im Sinne einer Gabe des göttlichen Pneuma, vgl. Tert. *De Anim.* 11,2 ed. Waszink S. 14,30f.: «*Ille enim [s.c. Hermogenes] adversus ipsius scripturae fidem flatum in spiritum vertit . . .*», vgl. auch Daniélou: *Origins* S. 372. Das muß jedoch nicht heißen, daß Hermogenes in den Wortlaut des Textes eingegriffen habe, wie ihm Waszink: *De Anima* S. 12* und Chapot: *L'hérésie d'Hermogène* S. 80 zum Vorwurf machen, zumal Tertullian an anderer Stelle zugibt, *Adv. Marc.* II,9,2 ed. Kroymann S. 484,26–4, daß die griechischen Übersetzer den Unterschied zwischen *adflatus* und *spiritus* nicht immer konsequent durchgehalten haben. Tertullian selbst hatte in seiner Frühschrift *De Baptismo* V,7 ed. Borleffs S. 282,49f. genau wie Hermogenes argumentiert und festgestellt, daß der Mensch mit der Taufe wiederhergestellt werde und den Geist zurückerhält, den

Verbindung mit dem Pneuma das entstand, was die Schrift eine lebendige Seele nannte. Die Gabe des göttlichen Geistes vermittelte also der ursprünglich ganz und gar materiellen Seele einen Anteil am Göttlichen,²² indem sie ihr nicht nur die göttliche Eigenschaft der Unsterblichkeit verlieh, sondern sie zugleich auch mit den höheren Fähigkeiten des Menschen ausstattete.²³ Nicht von sich aus, vielmehr allein der Zueignung des von Gott stammenden Pneuma verdankte die menschliche Seele ihre Größe und hervorgehobene Stellung innerhalb der gesamten Schöpfung.²⁴ Die Seele eines jeden Menschen erschien dem Christen Hermogenes demnach, ausgehend von Gen. 2,7 und durchaus vergleichbar mit der ebenfalls gewordenen Weltseele, ein in sich recht komplexes Gebilde zu sein, das aus der wesenhaft materiellen Seele und dem unsterblichen göttlichen Pneuma gebildet war.²⁵ Wie viele seiner gebildeten und besonders im platonischen Denken geschulten Zeitgenossen war ganz offensichtlich auch der Christ Hermogenes der Auffassung, daß die Seele des Menschen etwas aus verschiedenen Teilen unterschiedlicher Herkunft und somit auch unterschiedlicher Güte Zusammengesetztes sei, welches verbunden mit dem materiellen Körper den Menschen in seiner Gesamtheit ausmache.²⁶ Dem Wesen des gewordenen Kosmos

er mit der Sünde verloren hatte: *«recipit enim illum dei spiritum quem tunc de adflatu eius acceperat sed post amiserat per delictum»*. Tertullian bekämpft also mit der hermogeneischen Auslegung von Gen. 2,7 eine Interpretation, die er selbst einmal vertreten hatte.

²² Gegen diese Ansicht wandte sich wahrscheinlich der Protest von Seiten Tertullians in Adv. Herm. 5,4 ed. Waszink S. 21,18–22.

²³ Das ergibt sich daraus, daß nach Hermogenes mit der Sünde das Pneuma und damit sowohl die Unsterblichkeit als auch die höheren Fähigkeiten der Seele verloren gehen, vgl. auch Waszink: De Anima S. 12*.

²⁴ Daß dem Gebildeten jener Zeit solche Gedanken vertraut waren, zeigt der pseudoplatonische Dialog Axiochus, der wahrscheinlich aus dem zweiten oder ersten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung stammt, vgl. Hershbell: Ps. Plato Axiochus S. 20. Dort heißt es 370 Bf., daß sich die Unsterblichkeit der Seele schon aus dem Grund nahelege, weil eine sterbliche Natur sich kaum dazu in der Lage sähe, die physische Überlegenheit wilder Tiere geringzuschätzen, zur See zu fahren, Städte zu bauen und Gemeinwesen zu gründen oder Astronomie zu treiben, wenn nicht ein göttliches Pneuma in der Seele wäre, durch das sie so große Überlegung und Erkenntnis habe: «. . . εἰ μὴ τι θεῖον ὄντως ἐνῆν πνεῦμα τῇ ψυχῇ, δι' οὗ τὴν τῶν τηλικῶνδε περίνοιαν καὶ γνώσιν ἔσχευε». Das in der Seele befindliche und unsterblich göttliche Pneuma macht offenbar auch hier die Größe des Menschen aus.

²⁵ Vgl. dazu auch die polemische Bemerkung Tertullians in De Monogamia 16,2 ed. Dekkers S. 1251,8–13, die sehr deutlich macht, daß die menschliche Seele nach Ansicht von Hermogenes aus Materie und Geist zusammengesetzt war.

²⁶ Die Vorstellung, daß die menschliche Seele aus zwei verschiedenen οὐσίαι unterschiedlicher Herkunft und Würde zusammengesetzt sei, begegnet uns gerade

entsprechend war in seinem Verständnis auch die einzelne Seele eines jeden Menschen auf gar keinen Fall allein etwas aus dem göttlichen Wesen selbst Hervorgegangenes, sondern entschieden etwas lediglich Gemischtes, das sowohl Göttliches als auch wesenhaft Materielles in sich vereinigte und darum wohl auch beides gleichermaßen widerspiegeln konnte.²⁷ Daß Hermogenes diese Deutung vorgetragen hat, bestätigt indirekt auch Tertullian, für den die Vorstellung, daß die Seele des Menschen nicht aus einer einheitlichen Substanz entstanden sei, ebenso wie der Gedanken daran, daß auch der geformte Kosmos noch ein Spiegelbild der wüsten Materie sein sollte,²⁸ gleichermaßen unannehmbar erschien, weswegen er sie ganz entschieden bekämpfte und dagegen hielt, daß die von Gott aus dem Nichts geschaffene Seele vollkommen einheitlich und nur eines Wesens sein könne.²⁹

Trotz der relativ schlechten Quellenlage ist dennoch einigermaßen klar erkennbar, daß Hermogenes mit seiner Lehre von der menschlichen Seele, die auf einer genauen Auslegung von Gen. 2,7 basierte, ein ganz ähnliches Ziel verfolgte wie mit seiner Kosmologie. Auch an dieser Stelle ging es ihm offenbar einerseits darum, deutlich zu machen, daß die menschliche Seele von Gott gestaltet ist, andererseits aber auch nachzuweisen, daß für die Sünde, in die die menschliche Seele nach dem Bericht der Genesis ja schon kurze Zeit nach ihrer Entstehung fällt, keineswegs Gott der Schöpfer verantwortlich gemacht werden könne, sondern allein die von ihrem Wesen

im zeitgenössischen Platonismus allenthalben, vgl. auch Alt: Weltflucht S. 90. So bemerkte beispielsweise der Rhetor Maximus von Tyrus VI,4 ed. Hobein S. 70,11ff., daß die Seele des Menschen aus zwei Naturen gemischt sei, und konstatierte ebenso wie Hermogenes, daß die höheren Fähigkeiten dem göttlichen Teil der Seele zuzuschreiben seien, vgl. auch Did. 176,8ff. ed. Whitt. und dazu Deuse: Untersuchungen S. 91ff. Demgegenüber sprach Numenius Fr. 44Des Places nicht mehr von zwei verschiedenen Seelenteilen, sondern von zwei unterschiedlichen Seelen.

²⁷ Zu der Vorstellung des Hermogenes, nach der der Kosmos aus Göttlichem und Materiellem gebildet war, vgl. ausführlich oben unter 3.5.

²⁸ Vgl. Tert. Adv. Herm. 40,2 ed. Waszink S. 60,2–9.

²⁹ Gegen Hermogenes war Tertullian der Ansicht, daß die menschliche Seele keineswegs aus zwei unterschiedlichen Teilen zusammengesetzt, sondern vielmehr von vollkommen einheitlicher Substanz gewesen sei, wie er in De anim. 22,2 ed. Waszink S. 31,7–10 zu erkennen gibt: «*Definimus animam dei flatu natam [...] substantia simplicem [...] ex una reundantem*». Auch in De anim. 10,1 ed. Waszink S. 12,22f. betont Tertullian die Einheit und Gleichförmigkeit der menschlichen Seele im Unterschied zu Hermogenes, der sie als eine von Gott geschaffene Verbindung zwischen Materieseel und göttlichem Pneuma verstand, vgl. dazu auch Daniélou: Origins S. 379.

her materielle Seele des Menschen.³⁰ Das gleiche Denkmuster kennen wir bereits aus der hermogeneischen Kosmologie. Denn um Gott als den alleinigen Schöpfer einer von ihm verschiedenen Welt adäquat denken zu können, ohne daß das Schlechte als von Gott verursacht erscheint und damit der Güte Gottes Lügen straft,³¹ erschien es ihm geradezu zwingend notwendig zu sein, den Gedanken an eine präexistente und von einer wirren Seele wild bewegte Materie einzuführen, welche auch unter der göttlichen Form eine nicht völlig unterdrückte Neigung zum Schlechten und zum Widergöttlichen aufwies.³² Diese dem Platonismus jener Zeit entlehnte Argumentationsstruktur begegnet nun offenbar in seiner Seelenlehre, damit auch im Hinblick auf die Erschaffung des Menschen klar werde, daß Gott nicht deshalb anzuklagen sei, weil es in seiner Schöpfung mit der Sünde des Menschen auch Nichtgöttliches und Schlechtes gebe.³³ Die Platoniker um Attikus, denen Hermogenes wohl auch an dieser Stelle folgte, dachten sich nämlich die Anordnung der vernünftigen Seele³⁴ ganz parallel zur Entstehung der Weltseele als eine Verbindung aus alogischer und logischer Seele, der mit der Einkörperung noch eine weitere, sterbliche und irrationale Seelenart angefügt wird, die als die Quelle für die unvernünftigen Leidenschaften des Menschen angesehen wurde.³⁵ Etwas von der aus sich heraus irrationalen Materie Seele geht in der vernünftigen Menschenseele auf und bereitet gleichsam den Boden, damit das Göttliche in der menschlichen Seele wirksam werden kann, doch gibt es im Bereich der Körperlichkeit immer auch das unvernünftige Lebensprinzip, das hier die vernunftlosen Leidenschaften verursacht.³⁶ Analog dazu hatte man sich ja auch die

³⁰ Davon legt Tert. De anim. 11,2 ed. Waszink S. 14,31–33 Zeugnis ab, wo es im Zusammenhang mit der hermogeneischen Lehre heißt: «... ut, dum incredibile est spiritum dei in delictum et mox in iudicium devenire, ex materia potius anima credatur quam ex dei spiritus».

³¹ Vgl. auch Tert. Adv. Herm. 11,2 ed. Waszink S. 27,18–21.

³² Vgl. dazu ausführlich oben im Abschnitt über die Kosmologie unter 3.5.

³³ So auch May: Hermogenes S. 468.

³⁴ Vgl. dazu Deuse: Untersuchungen S. 53ff. und Baltes: Rezension Deuse S. 202ff.

³⁵ So sieht es Galen Comp. Tim. XVII ed. Kraus/Walzer S. 72,5–73,7, der an dieser Stelle sehr wahrscheinlich von Attikus abhängig ist, vgl. Deuse: Untersuchungen S. 53: «Deus – qui exaltetur – animam rationabilem immortalem creavit eamque corpore mortali induit et ei alteram animam speciem adiunxit affectione obnoxiam», vgl. auch Attikus Fr. 11 Des Places und dazu Baltes: Rezension Deuse S. 202 A. 12.

³⁶ Vgl. dazu auch Deuse: Untersuchungen S. 54 und das Schaubild bei Baltes: Rezension Deuse S. 203.

Existenz des Widergöttlichen und Schlechten im Kosmos vorzustellen.³⁷ Dieses, besonders von dem Platoniker Attikus vertretene Modell, das gleichermaßen dazu geeignet war, das in der Welt vorhandene Schlechte als auch die Affekte³⁸ und in diesem Fall die Möglichkeit der menschlichen Sünde zu erklären,³⁹ ohne sie deshalb der göttlichen Schöpfung anlasten zu müssen,⁴⁰ stand wohl auch bei der hermogeneischen Fassung der Seelenlehre im Hintergrund. Zum Anlaß für die Sünde wurde nicht die von Gott gestaltete Seele, sondern die nicht gänzlich überwundene Disposition der sich im Körper befindlichen materiellen Seele zu Unordnung und Chaos.⁴¹ Trotz ihrer vollkommen guten Gestaltung durch das göttliche Pneuma gab es dennoch etwas in ihr, das seine Neigung zum Widerstand und Ungehorsam gegenüber Gott nicht aufgeben wollte und den körperlichen Menschen deshalb zur Sünde lockte.⁴² Indem der Mensch

³⁷ Vgl. auch Baltes: Rezension Deuse S. 202.

³⁸ Vgl. auch die in einem Fragment bei Clemens von Alexandrien überlieferte Seelenlehre der Anhänger des Basilides, Strom. II,20,112,1–114,2; ed. Stählin S. 176,6–31, die ebenfalls davon sprachen, daß der machtvolle Drang zu den niederen Leidenschaften unmöglich der oberen Seele des Menschen entspringen könne, vgl. dazu auch Langerbeck: Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis S. 50f.; Ferwerda: Two Souls S. 361f. und Löhr: Basilides und seine Schule S. 78ff.

³⁹ Zu der Parallelität zwischen dem ungöttlich Schlechten im Kosmos und den ungöttlichen Affekten der menschlichen Seele im Denken des Attikus, vgl. auch Baltes: Rezension Deuse S. 204.

⁴⁰ Auch Tertullian wollte natürlich keinesfalls der seiner Ansicht nach allein aus dem Hauch Gottes hervorgegangenen Seele und damit indirekt Gott etwas anlasten, wie er De anim. 24,2 ed. Waszink S. 32,13 betont. Wahrscheinlich hat Hermogenes, wie wir es von ihm aus seiner Kosmologie kennen, so großen Wert darauf gelegt, daß Gott unter gar keinen Umständen mit der menschlichen Sünde in Verbindung gebracht werden dürfe, daß sich Tertullian gezwungen sah, demgegenüber nun seinerseits festzustellen, daß auch sein Konzept von der Entstehung und dem Wesen der Seele Gott nichts anlase.

⁴¹ Vgl. auch Orbe: Los hombres y el creador S. 350. Auch Plotin war der Ansicht, daß sich allein die niedere Seele verfehlen und schuldig werden könne, vgl. Enn. I,1,12 ed. Henry/Schwyzler I S. 52,16–53,39.

⁴² Dagegen, daß die materielle Seele des Menschen ihre Neigung zum Ungehorsam gegen Gott und damit zur Sünde nicht vollständig verliert, wird Tertullian seine Argumentation gerichtet haben, daß die menschliche Seele nach seiner Meinung von Natur aus das ἀντεξούσιον besitze und deshalb in eigener Verantwortung die Wahl zwischen gut und schlecht treffen könne: «*Inesse autem nobis τὸ ἀντεξούσιον naturaliter iam et Marcioni ostendimus et Hermogeni*»; Tert. De anim. 21,6 ed. Waszink S. 30,24–26, vgl. auch De anim. 22,1 ed. Waszink S. 30,36–31,2 und Waszink: De Anima S. 296. Die Frage nach dem freien Willen, der für Tertullian im Unterschied zu Marcion und wohl auch zu Hermogenes Ausdruck der Ebenbildlichkeit Gottes ist und damit die Größe des Menschen ausmacht (vgl. Adv. Marc. II,5,6 ed. Kroymann S. 480,15–20), behandelt Tertullian ausführlich im sechsten Kapitel seines zweiten Buches gegen Marcion, vgl. auch Chapot: L'hérésie d'Hermogène S. 79f.

jedoch diesem Drang und Verlangen seiner materiellen Seele nachgab und Gott Widerstand leistete,⁴³ verlor seine Seele jenes göttliche Pneuma, das schon aufgrund seiner Herkunft unfähig zur Sünde war.⁴⁴ Nur solange der Mensch ohne Sünde blieb, prägte demnach etwas Göttliches seine Seele, doch sobald sich der Mensch gegen Gott stellte, zerbrach diese enge Beziehung zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf, die das göttliche Pneuma ausgemacht hatte.⁴⁵ Mit der Sünde sank der Mensch auf die Ebene der Tiere und Pflanzen herab, weil er infolge des Geistverlustes seinen unsterblichen Anteil am göttlichen Sein eingebüßt hatte und darum samt seiner bloß noch materiellen Seele sterblich geworden war.⁴⁶ Alle seine höheren Fähigkeiten und damit alles, was einmal die besondere Größe des Menschen ausgemacht und ihn eng mit Gottes eigenem Wesen verbunden hatte,⁴⁷ gehörten fortan nicht mehr zum sündig gewordenen Menschen. Durch die Sünde zerstörte der Mensch mutwillig all das, was nach Gottes gutem Schöpferwillen die besondere Nähe seines Geschöpfes zum Höheren ausmachte und er wurde so zu einer allein der Materie verhafteten Kreatur, die nunmehr ihre schöpfungsgemäße Ausrichtung nach oben auch wesenhaft verloren hatte.⁴⁸

⁴³ Vgl. auch Daniélou: *Origins* S. 372.

⁴⁴ Vgl. auch Hauschild: *Gottes Geist* S. 199.

⁴⁵ Wie die Entstehung des Kosmos wird Hermogenes auch die Bildung und den Fall der menschlichen Seele kaum als einen einmaligen, zeitlich zu verstehenden Akt aufgefaßt haben, der nur den einen Menschen Adam betraf. Jede Seele stände dann in der Gefahr, das in ihr enthaltene Pneuma zu verlieren, wenn sie sich nicht von ihrer schöpfungsgemäßen höheren Ausstattung leiten ließe und sündigte. Auch wenn sich diese Interpretation aus den überlieferten Quellen nicht belegen läßt, erscheint es doch schwer vorstellbar, daß Hermogenes das Gewordensein des Kosmos im Sinne eines unzeitlichen Abhängigkeitsverhältnisses der Welt von Gott verstanden hätte, andererseits aber die Entstehung und den Fall der menschlichen Seele als einen einmaligen und sich nicht immer in gleicher Weise ereignenden Vorgang interpretiert hätte.

⁴⁶ Gegen Hermogenes stellte Tertullian in *De anim.* 24,2 ed. Waszink S. 32,16–19 die Unsterblichkeit der gewordenen Seele fest. In diesen Zusammenhang gehört wohl auch die Bemerkung aus dem pseudambrosianischen Traktat über den Ursprung der Seele, vgl. Caspari: *Kirchengeschichtliche Anecdota* S. 229: «*Cessit Ermogenis, qui dicit nihil post mortem hominem futurum*», vgl. dazu auch Caspari: *Kirchengeschichtliche Anecdota* S. 245 und Uhlhorn S. 757f. Die Seele, die mit der Sünde die ihr von Gott verliehene Unsterblichkeit verloren hatte, ging also nach Ansicht von Hermogenes auch mit dem Tod zugrunde, vgl. auch Chapot: *L'hérésie d'Hermogène* S. 83f.

⁴⁷ Vgl. auch Waszink: *De Anima* S. 10*.

⁴⁸ Weite Teile seines verlorenen Traktates gegen die hermogeneische Seelenlehre widmete Tertullian offensichtlich dem Nachweis, daß die höheren Fähigkeiten der menschlichen Seele natürlicherweise zu ihr gehören und mit dem Sündenfall nicht verloren gehen, wie die in *De anim.* 22,2 ed. Waszink S. 31,7–10 angeführte

Mit dieser aus einer Exegese von Gen. 2,7 gewonnenen Lehre von der Entstehung und dem Wesen der menschlichen Seele⁴⁹ konnte Hermogenes unmißverständlich deutlich machen, daß Gott die menschliche Seele aufgrund seiner eigenen Güte vollkommen gut gebildet hatte, indem er in die von jeher bestehende materielle Seele sein unsterbliches Pneuma hineingab und sie damit gleichsam veredelte und verschönte. Daß der Mensch schon so bald sündigte, war aber nun nicht der göttlichen Formung durch das Pneuma zuzuschreiben, sondern vielmehr einem Teil seiner materiellen Seele, die von ihrem aus sich heraus ungeordnetem und wirrem Wesen einen nicht restlos zu beherrschenden Drang zur Auflehnung gegen Gott in sich trug. Da aber die in die Sünde gefallene Seele den sie eigentlich prägen sollenden Einfluß des göttlichen Pneuma verlor und es ihr kaum aus eigener Kraft gelingen konnte, den göttlichen Geist, der ja die unverfügbare Gabe Gottes an die materielle Seele war, wieder auf sich zu ziehen, konnte Hermogenes auf der anderen Seite auch relativ zwanglos erklären, weshalb der Mensch der göttlichen Erlösung und erneuten Pneumagabe unbedingt bedurfte.⁵⁰ Auf seine Art hatte Hermogenes damit nicht nur Gott als den guten Schöpfer aller Dinge, des schön gestalteten Kosmos und der auf das Beste angeordneten menschlichen Seele, erwiesen⁵¹ und ihn gleichzeitig von dem Vorwurf, auch für das Schlechte in der Welt und die Sünde des Menschen verantwortlich zu sein, freigesprochen, sondern einen für die Zeitgenossen plausiblen und denkerisch nachvollziehbaren Zusammenhang zwischen der göttlichen Schöpfung einerseits und der Erlösung andererseits aufgezeigt.

Zusammenfassung der in *De censu animae* verhandelten Themen zeigt: «*Definimus animam dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam, substantia simplicem, de suo sapientem, varie procedentem, liberam arbitrii, accidentis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem, divinatricem, ex una redundantem*», vgl. dazu auch den Kommentar bei Waszink: *De Anima* S. 296f.

⁴⁹ Die Schilderung von Gen. 2,7 hat Hermogenes aber ganz offensichtlich nicht losgelöst von der Erzählung des Sündenfalls von Gen. 3 verstanden und interpretiert, vgl. Tert. *De Anim.* 11,2 ed. Waszink S. 14,30–33.

⁵⁰ Die nur sehr bruchstückhafte Überlieferung der hermogeneischen Lehre von der menschlichen Seele sagt uns leider nicht, wie sich Hermogenes den Vorgang der Erlösung vorgestellt hat, doch man wird annehmen dürfen, daß er sich die Erlösung als eine erneute Ausstattung des Menschen mit dem verlorenen göttlichen Pneuma gedacht hat, so daß der Mensch zu seiner schöpfungsgemäßen Bestimmung zurückkehren konnte, vgl. auch Heintzel S. 54ff.; Hauschild: *Gottes Geist* S. 199 und Kretschmar: *Hermogenes* Sp. 266.

⁵¹ Tert. *Adv. Herm.* 5,2 ed. Waszink S. 21,13f. und 6,1 ed. Waszink S. 22,3f.

3.7.3 *Der Kontext der hermogeneischen Deutung von Gen. 2,7 im Spätjudentum und frühen Christentum*

Die hermogeneische Auslegung von Schöpfung und Fall der menschlichen Seele basiert wiederum auf einer noch gut erkennbaren jüdischen Interpretation aus hellenistischer Zeit,⁵² die unter dem in Gen. 2,7 erwähnten göttlichen Hauch eine besondere Gabe an den Menschen verstand, die jedoch mit der Sünde verloren ging. Viele Exegeten jener Tage waren ganz offensichtlich davon überzeugt, daß Gott dem Menschen nicht nur die bloße Lebendigkeit verliehen hatte, sondern ihm, indem er ihm ins Angesicht hauchte, darüber hinaus noch etwas von sich selbst vermittelte. In diese Richtung weist wahrscheinlich schon ein in den Qumranschriften überliefertes Gebet, das der Erschaffung und Sünde des Vorvaters Adams gedachte.⁵³ Hier heißt es mit deutlichem Anklang an Gen. 1,26, daß Gott Adam in der Ähnlichkeit (בדמיון)⁵⁴ seiner Herrlichkeit gebildet und in seine Nase Lebenshauch, sowie Einsicht und Erkenntnis geblasen habe (ובינה ודעת),⁵⁵ wovon der Genesistext selbst nichts weiß. Mit dem göttlichen Hauch wurde das Geschöpf nicht nur belebt, sondern hat offensichtlich auch eine hohe Stellung erhalten,⁵⁶ derer es sich aber nicht würdig erwies, indem es sündigte.⁵⁷ Wohl infolge dieser Sünde war der Mensch nunmehr nur noch Fleisch und wird zu dem Staub zurückkehren, von dem er genommen war.⁵⁸ Ähnlicher Ansicht ist

⁵² Hermogenes' Interpretation der ersten Genesisverse wurzelte ebenfalls in einer jüdisch-hellenistischen Tradition, vgl. oben unter 3.6.

⁵³ 4Q 504 Fr. 8 recto, DJD VII, S. 162,1–15. Das 8. Fragment bildete allem Anschein nach das erste Gebet in einer Reihe von Wochentagsgebeten, die der gesamten Geschichte und Schuld Israels gedachten, vgl. zum Sitz im Leben der Gebete: E.G. Chazon: 4QDibHam: Liturgy or literature?, in: RdQ 15 (1991), S. 447–455. Datiert werden diese Gebete im allgemeinen auf die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr., vgl. auch Maier: Qumran II, S. 606.

⁵⁴ 4Q 504 Fr. 8 recto, DJD VII, S. 162,4, vgl. auch Maier: Qumran II, S. 614.

⁵⁵ 4Q 504 Fr. 8 recto, DJD VII, S. 162,5: «נִשְׁמַחַת חַיִּים נִפְחָחָה בְּאֶפֶס וְבִינָה וְדַעַת». Der Lebenshauch ist vom Herausgeber ebenso ergänzt wie der Großteil des Verbs נִפְחָחָה, von dem lediglich die Endung im Text steht, sowie geringe Spuren des פ. Doch aus dem Zusammenhang geht eindeutig hervor, daß hier Gen. 2,7 gemeint sein muß, vgl. auch Baillet DJD VII, S. 163 im Kommentar zu Zeile 5.

⁵⁶ Das wird auch daran deutlich, daß der in der Ähnlichkeit der göttlichen Herrlichkeit gebildete und mit Einsicht und Erkenntnis ausgestattete Adam den Garten Eden beherrschen und im Land der göttlichen Herrlichkeit wandeln soll, vgl. 4Q 504 Fr. 8 recto, DJD VII, S. 162,4–7.

⁵⁷ 4Q 504 Fr. 8 recto, DJD VII, S. 162,3 mit dem Kommentar von Baillet auf S. 163.

⁵⁸ 4Q 504 Fr. 8 recto, DJD VII, S. 162,9 mit dem Kommentar von Baillet auf S. 163.

auch die vermutlich im ersten vorchristlichen Jahrhundert in Alexandria entstandene Sapiencia Salomonis, nach der der Mensch mit seiner Schöpfung im Unterschied zur bloßen Seele auch göttliches Pneuma eingehaucht bekommen hat,⁵⁹ das ihm als Ebenbild Gottes Anteil an Gottes eigenem unsterblichen Sein vermittelte.⁶⁰ Doch mit dem Sündenfall verlor der Mensch seine schöpfungsgemäße Gottesebenbildlichkeit, die in seiner Unsterblichkeit zum Ausdruck kam.⁶¹ Diese aus dem hellenistisch-jüdischen Umfeld stammende Tradition⁶² las den Bericht von der Menschenschöpfung in Gen. 2,7 auf dem Hintergrund von Gen. 1,26 und verstand das dem Menschen eingehauchte göttliche Pneuma im Sinne der ursprünglichen Unsterblichkeit des Menschen und damit als inhaltliche Kennzeichnung der Gottesebenbildlichkeit des Geschöpfes.⁶³ Den Menschen nannte auch Philo von Alexandrien mehrfach ein aus Erde gebildetes, sterbliches Wesen, dem Gott mit der Schöpfung sein von Natur aus unsterbliches Pneuma eingehaucht hat.⁶⁴ Im Hinblick auf die hermogeneische Interpretation

⁵⁹ Sap. Sal. 15,11 heißt es, daß Gott dem Menschen eine Seele gegeben und in ihn Pneuma eingehaucht habe: «... ψυχὴν ἐνεργούσαν καὶ ἐμφυσήσαντα πνεῦμα ζωτικόν», vgl. auch Sap. Sal. 15,16 und dazu Poirier: *Pour une histoire de la lecture pneumatologique* S. 2. Ähnlich äußert sich auch Josephus Ant. Jud. I,34 ed. Niese S. 9,5–8, der davon berichtet, daß Gott den Menschen erschuf, indem er Staub von der Erde nahm und in ihn Pneuma und Seele hineingab, vgl. dazu auch Franxman: *Genesis and the «Jewish Antiquities»* S. 47.

⁶⁰ In Verknüpfung von Gen. 1,26 und 2,7 interpretiert Sap. Sal. 2,23 die Erschaffung des Menschen folgendermaßen: «... ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ιδιότητος ἐποίησεν αὐτόν». Der Mensch war demnach ursprünglich wie Gott unsterblich erschaffen, doch verlor er mit der Sünde seine Unsterblichkeit, vgl. dazu auch Hauschild: *Gottes Geist* S. 257f.

⁶¹ Schaller: Gen. 1.2 im antiken Judentum S. 142f. weist darauf hin, daß es auch in der rabbinischen Literatur eine Fülle von Texten gibt, die die Gottesebenbildlichkeit im Sinne einer ursprünglichen, mit der Schöpfung gegebenen Unsterblichkeit und unmittelbaren Gottesschau interpretierten, die der Mensch jedoch mit der Sünde verlor.

⁶² Vgl. auch Chapot: *L'hérésie d'Hermogène* S. 81f.

⁶³ So auch Schaller: Gen. 1.2 im antiken Judentum S. 91. Eine vergleichbare Vorstellung spiegelt sich auch in den pseudepigraphischen Sprüchen des Phocylides, der seinen Lesern Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod machen möchte. Nur der Körper, so heißt es dort Ps. Phocyl. 106 ed. van der Horst S. 188f., löse sich mit dem Tod auf, während die Seele nicht vom Tod betroffen werde, weil ihr Wesen Pneuma und damit Gottes unsterbliches Abbild für die Sterblichen sei: «πνεῦμα γὰρ ἐστὶ θεοῦ χρήσις θνητοῖσι καὶ εἰκόν». Schöpfungsgemäßes Abbild ist hier also die als Pneuma bezeichnete unsterbliche Seele, vgl. dazu auch Wilson: *The Mysteries of Righteousness* S. 103ff. Zu der auch im Judentum verbreiteten Vorstellung von einer unsterblichen Seele, vgl. Hengel: *Judentum und Hellenismus* S. 357ff.

⁶⁴ So beispielsweise Philo Opif. 134f. ed. Cohn S.46,19–47,7 Philo kennzeichnet

von Gen. 2,7 ist jedoch besonders interessant, daß auch Philo, zumindest an einigen Stellen, die Vorstellung vom dem Menschen bei seiner Erschaffung eingeblasenen göttlichen Pneuma mit der Lehre von der doppelten οὐσία der menschlichen Seele verbinden konnte.⁶⁵ Als das Wesen des sterblichen und niederen Seelenteiles bezeichnete er nach Lev. 17,11 das Blut,⁶⁶ von dem er die unsterbliche und vernünftige Seele, das Ebenbild Gottes, das dem Menschen nach Gen. 2,7 bei der Schöpfung als göttliches Pneuma eingehaucht wurde,⁶⁷ sehr sorgfältig und deutlich abhob.⁶⁸ Nach seiner Auffassung war der Mensch hinsichtlich dieses von Gott in ihn gehauchten Pneuma mit Gott verwandt⁶⁹ und folglich aufgrund des Geistes zur Erkenntnis der höheren Dinge befähigt.⁷⁰ Dank seiner Ausstattung stand der

hier das Wesen des Menschen als aus irdischer Substanz und dem unsterblichen göttlichen Geist zusammengesetzt, vgl. Früchtel: Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo S. 32; Hauschild: Gottes Geist S. 256 und Tobin: The Creation of Man S. 94.

⁶⁵ Philo ging es offensichtlich in erster Linie darum, den vernünftigen Seelenteil von dem unvernünftigen abzuheben und beide als etwas wesentlich Verschiedenes zu beschreiben, vgl. dazu auch P.A. Vander Waerdt: Peripatetic Soul-Division, Posidonius and Middle Platonic Moral Psychology, in: GRBSR 26 (1985), S. 373–394, zu Philo S. 380ff., vgl. auch Dillon: Middle Platonists S. 174ff. und Ferwerda: Two Souls S. 371.

⁶⁶ Philo De Spec. Leg. IV 123 ed. Cohn S. 237,5–8, ähnlich auch in Quis rer. div. heres 55 ed. Wendland S. 13,16–14,6 und Det. pot. ins. 80 ed. Cohn S. 276,18–20, zu der alogischen Seele bei Philo auch Wolfson: Philo I, S. 385ff. und Tobin: The Creation of Man S. 87ff.

⁶⁷ So beschreibt er Det. pot. ins. 80 ed. Cohn S. 276,20–24 im Hinblick auf Gen. 2,7 das Wesen der höheren Seele als Pneuma, ähnlich auch De Plant. 19 ed. Wendland S. 137,13–17; De Spec. Leg. IV 123 ed. Cohn S. 237,8–12 und Quis rer. div. heres 56 ed. Wendland S. 14,2–7, vgl. auch Hauschild: Gottes Geist S. 258f.

⁶⁸ Die Aussagen von Lev. 17,11 und Gen. 2,7 über die menschliche Seele versteht Philo an dieser Stelle so, als handle die Schrift von zwei verschiedenen Bereichen der Seele, zum einen von der aus dem Blut herrührenden unvernünftigen Seele, zum anderen aber von der aus dem Wesen Gottes stammenden vernünftigen Seele, die die Genesis auch Pneuma und Ebenbild Gottes nannte: «ἡ μὲν οὖν κοινὴ πρὸς τὰ ἄλογα δύναμις οὐσίαν ἔλαχεν αἷμα, ἡ δὲ ἐκ τῆς λογικῆς ἀπορρυσσάσα πηγῆς τὸ πνεῦμα, οὐκ ἄρα κινούμενον, ἀλλὰ τύπον τινὰ χαρακτῆρα θείας δυνάμεως, ἣν ὀνόματι κυρίῳ Μωϋσῆς εἰκόνα καλεῖ, δηλῶν ὅτι ἀρχέτυπον μὲν φύσεως λογικῆς ὁ θεός ἐστι . . .», Det. pot. ins. 83 ed. Cohn S. 277,5–9, vgl. dazu auch Dillon: Middle Platonists S. 176.

⁶⁹ In Opif. 144 ed. Cohn S. 50,20f. heißt es ausdrücklich, daß der Mensch deswegen mit Gott verwandt sei, weil in ihn viel göttliches Pneuma geflossen sei.

⁷⁰ So Philo Opif. 146 ed. Cohn S. 51,5–8 und Det. pot. ins. 86ff. ed. Cohn S. 277,24ff., wo es heißt, daß Gott dem Menschen mit dem Pneuma etwas von seiner eigenen Göttlichkeit ins Angesicht hauchte, was den Menschen zu vielen großartigen Dingen befähigte. Hier berührt sich Philo eng mit den Aussagen von Ps. Axioch. 370 B ed. Hershbell S. 44.

Mensch zwischen der belebten Umwelt und Gott, was seine besondere Stellung innerhalb der Schöpfung ausmachte, da er allein in der Lage war, sich beidem zuzuwenden.⁷¹ Er hatte die Möglichkeit, sich entsprechend seiner oberen, vernünftigen und von Gott stammenden Seele auszurichten und damit etwas Unweltliches und Intelligibles auf sich Einfluß gewinnen zu lassen,⁷² andererseits konnte er aber auch allein «für das Blut und die Lust des Fleisches»⁷³ leben. Jedoch bestand in Philo Augen zwischen dem göttlichen Pneuma, das die nach oben gerichtete Seele prägen sollte und den Begierden des niederen Seelenteiles eine so deutliche Unverträglichkeit, daß es gleichsam unmöglich erschien, daß der göttliche Geist auf ewig in der Seele verblieb.⁷⁴ Denn sobald die Seele, die eigentlich eine Brücke zum Intelligiblen schlagen sollte, sündigte und ihrem Hang zur Niedrigkeit nachgab, entwich der göttliche Geist und bestimmte sie fortan nicht länger,⁷⁵ so daß das Pneuma, das ursprünglich einmal alle Menschen eingehaucht bekommen haben, nur bei denen verweilte, die sich dauerhaft von den irdischen Dingen abwandten und ihr Augenmerk allein auf die göttlichen Dinge richteten.⁷⁶

An diese, hier lediglich kurz umrissene Auslegungstradition von Gen. 2,7 knüpften natürlich auch die frühen Christen an,⁷⁷ für die es ebenfalls nichts Ungewöhnliches war, zwischen der Seele und dem göttlichen Pneuma zu unterscheiden und in diesem Vers die ursprüng-

⁷¹ Philo De fuga 70 ed. Wendland S. 124,28–30.

⁷² Dazu hatte Gott den Menschen offensichtlich bestimmt, vgl. Det. pot. ins. 85ff. ed. Cohn S. 277,18ff.

⁷³ Philo Quis rer. div. heres 57 ed. Wendland S. 14,7–10 heißt es, daß ebenso wie die Substanz der menschlichen Seele eine zweifache ist, es auch zwei Arten von Menschen gebe, die einen, die gemäß ihrer Pneumagabe lebten, und die anderen, die dem niederen Seelenteil entsprechend ihr Dasein fristeten: «ὥστε διττὸν εἶδος ἀνθρώπων, τὸ μὲν θεῷ πνεύματι λογισμῷ βιούντων, τὸ δὲ αἵματι καὶ ἡδονῇ ζώντων».

⁷⁴ Weil die Fleischnatur des Menschen die größte Gefahr für den Geist darstellt, ist es gleichsam unmöglich, daß der Geist dauerhaft in der Seele verweilt, so lautet der Tenor, der die gesamte Schrift über die Riesen durchzieht, vgl. besonders Philo De Gig. 19ff. ed. Wendland S. 45,21ff. Es fällt jedoch auf, daß die Vorstellung von dem anfänglich dem Menschen eingehauchten Schöpfungspneuma hier von einem etwas anderen Begriff des Geistes, nach dem dieser die Seele lebenslang bestimmen und stärken soll, überlagert wird, vgl. auch Hauschild: Gottes Geist S. 259ff.

⁷⁵ Philo De Gig. 47 ed. Wendland S. 51,6–13.

⁷⁶ Philo De Gig. 53–55 ed. Wendland S. 52,10–22 und Quod deus sit imm. 2 ed. Wendland S. 56,5–7.

⁷⁷ Schon bei Paulus 1. Kor. 15,45–47 schimmert noch durch, daß er den Hauch Gottes in Adams Angesicht im Sinne der Pneumagabe interpretierte, vgl. dazu auch Poirier: La lecture pneumatologique S. 5.

liche Begabung der menschlichen Seele mit dem göttlichen Geist beschrieben zu finden.⁷⁸ So konnte Justin gegenüber der philosophischen Lehre von der menschlichen Seele mit Hilfe dieser Tradition feststellen, daß die Seele nicht, wie häufig behauptet, ungeworden und unendlich genannt werden dürfe, da sie ja zu dem Zeitpunkt zu existieren aufhöre, an dem sich der Geist von ihr zurückzöge.⁷⁹ Die Seele war demnach in seinen Augen nicht von jeher oder von sich aus unsterblich, sondern gewann ihr Leben offensichtlich erst aus der Kraft des ihr von Gott eingehauchten Pneuma nach Gen. 2,7.⁸⁰ Allein weil Gott ihr Pneuma eingeblasen hatte, konnte nach Justin von einer lebendigen Seele des Menschen die Rede sein. In einer ganz anderen Weise als Justin unterschieden aber auch eine Reihe von valentinianischen Gnostikern in ihrer Interpretation von Gen. 2,7 zwischen der menschlichen Seele und dem göttlichen Pneuma, das jedoch nach ihrem Verständnis unmöglich vom Urheber der Seele stammen konnte.⁸¹ Adams Seele entstand in ihrer Auslegung von Gen. 2,7 aus der Erde⁸² und dem Hauch des selbst lediglich psychischen Demiurgen,⁸³ wodurch das noch nicht körperlich gedachte⁸⁴ hylich-psychische Geschöpf κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν wesensgleich mit

⁷⁸ Vgl. auch Poirier: *La lecture pneumatologique* S. 21, der, ohne jedoch Hermogenes und seine Auslegung zu erwähnen, zu dem Ergebnis kommt, daß diese Interpretation geradezu Allgemeingut bei den frühen Christen war: «Cette lecture, attestée en milieu juif dès le premier siècle avant notre ère, a été très tôt reprise à leur compte par les chrétiens comme un bien commun». Zur weiteren Geschichte der Auslegung von Gen. 2,7 bis zu Gregorius Palamas, vgl. auch M.-O. Boulnois: *Le souffle et l'Esprit. Exégèses patristiques de l'insufflation originelle de Gn. 2,7 en lien avec celle de Jn 20,22*, in: *RechAug* 24 (1989), S. 3–37.

⁷⁹ Justin *Dial.* 6,2 ed. Goodspeed S. 98.

⁸⁰ So auch van Winden: *An Early Christian Philosopher* S. 105, der darauf hinweist, daß Sap. Sal. 15,11 ebenfalls vom ζωτικὸν πνεῦμα als Auslegung von Gen. 2,7 die Rede war. Unter dem göttlichen Pneuma verstand Justin demnach die Belebung der Seele, die in seiner Interpretation von Gen. 2,7 der menschlichen Seele mit dem Hauch von Gott geschenkt war.

⁸¹ In diesem Sinne hat Clemens Strom. IV,90,3 ed. Stählin S. 288,1–7 die Aussagen des Valentin verstanden, der Gen. 2,7 nach seiner Ansicht dahingehend interpretierte, daß der Mensch mit dem Hauch des Schöpfers nicht nur seine Seele, sondern mit dem διαφέρον πνεῦμα etwas dem Demiurgen Fremdes und unmittelbar Göttliches verliehen bekommen hat, vgl. auch Orbe: *Los hombres y el creador* S. 339ff. und Marksches: *Valentinus Gnosticus?* S. 183ff.

⁸² Seine Herkunft aus der Erde machte aus Adam einen Hyliker, der κατ' εἰκόνα seines Schöpfers war, *Iren. Adv. Haer.* I, 5,5 Fr. gr. 1,557ff. Rousseau und Theodot *Exc. ex Theod.* 50,1 ed. Stählin S. 123,9–11.

⁸³ Der deutlich von der Erde abgehogene Hauch machte Adam zum Psychiker entsprechend der Ähnlichkeit seines Gottes, *Iren. Adv. Haer.* I,5,5 Fr. gr. 1,557–564 Rousseau; nach Theodot war Adam nun ein Mensch in einem Menschen, ein

seinem demiurgischen Schöpfergott wurde.⁸⁵ Daneben gelangte aber zusätzlich noch echtes, d.h. nicht vom Demiurgen ausgehendes und von der Seele des Menschen in aller Deutlichkeit unterschiedenes Pneuma in den Protoplasten Adam, entweder vom Demiurgen unbemerkt in seinem Hauch,⁸⁶ oder aber ganz konsequent in einem eigenen Akt, abgetrennt vom demiurgischen Hauch, der allein dazu in der Lage war, dem Menschen eine Seele zu vermitteln und ihn zu einem psychischen Geschöpf zu machen.⁸⁷ Vielen der unterschiedlich akzentuierten gnostischen Interpretationen von Gen. 2,7 lag,

Psychiker in einem Hyliker, Exc. ex Theod. 51,1 ed. Stählin S. 123,17, wobei die irdische Seele die Funktion eines Körpers für die Seele des Psychikers übernahm, Exc. ex Theod. 51,2 ed. Stählin S. 124,2f.

⁸⁴ Erst später wird Adam nach Gen. 3,21 von seinem Schöpfer mit einem fellartigen Gewand überzogen, das in der Interpretation der Valentinianer mit der sichtbaren Fleischlichkeit gleichgesetzt wurde, vgl. Iren. Adv. Haer. I,5,5 Fr. gr. 1,566–568 Rousseau und Theodot Exc. ex Theod. 55,1 ed. Stählin S. 125,8f.

⁸⁵ Wie die jüdisch-hellenistische Exegese interpretierten also auch die Gnostiker Gen. 2,7 auf dem Hintergrund von Gen. 1,26, bezogen jedoch im Unterschied zu ihr die Formung nach dem Bild Gottes auf die Erschaffung aus der Erde in Gen. 2,7, die Formung nach der Ähnlichkeit Gottes auf den Hauch in Gen. 2,7.

⁸⁶ Nach der Lehre des Valentinschülers Ptolemäus, dessen Lehre Irenäus wiedergibt, vgl. dazu auch Sagnard: *La gnose valentinienne* S. 228–232, gelangte gemeinsam mit dem Hauch des Demiurgen und von diesem unbemerkt das Pneuma der oberen Welt in den Menschen, vgl. Iren. Adv. Haer. I,5,6 Fr. gr. 1,755–579 Rousseau. Dieser Bericht wird durch eine gnostische Originalschrift aus der koptisch-gnostischen Bibliothek von Nag-Hammadi mit dem Titel *Tractatus tripartitus* (NHC I,5) bestätigt. NHC I,5 105,22–27 heißt es, daß dem Menschen zusammen mit dem Hauch des Demiurgen auch etwas Pneumatisches, der Hauch des Lebens oder des höheren Äons, eingegeben wird. Auf die Übereinstimmung mit dem Referat bei Irenäus weisen auch Thomassen/Painchaud: *Le Traité Tripartite* S. 405 hin. Im Apokryphon des Johannes, NHC II,1 19,13–33 und parallel III,1 23,14–24,13; IV,1, 29,23 und BG 50,15–51,20 (vgl. in der Synopse von Waldstein/Wisse S. 112–115) sowie Iren. Adv. Haer. I,30,6 ed. Rousseau S. 370,95–372,111 wird der Demiurg übertölpelt und von den Mächten des Pleroma provoziert, dem Menschen ins Angesicht zu hauchen, damit dem Demiurgen das Pneuma, das aufgrund seiner Entstehung noch in ihm ist, entrissen werde, vgl. dazu auch Hauschild: *Gottes Geist* S. 256.

⁸⁷ Nach den Excerpten des Theodot erhielt der Pneumatiker Adam durch die Mittlerschaft der Engel ein σπέρμα πνευματικὸν in seine Seele eingesät, Exc. ex Theod. 53,3 ed. Stählin S. 124,21–23, während der Hauch des Demiurgen gerade gar nichts Pneumatisches enthielt, vgl. auch Poirier: *La lecture pneumatologique* S. 14f. Dieser Auffassung ist auch die in Codex II der Schriften von Nag Hammadi erhaltene Schrift unter dem Namen *Hypostase der Archonten*, die von der Erschaffung des Menschen durch die Archonten erzählt und ihrem vergeblichen Versuch, den Menschen zu beleben, indem sie ihm in sein Angesicht hauchten, vgl. *Hypostase der Archonten* 88,1–10 ed. Bullard. Doch dem nunmehr beseelten Menschen gelang es noch nicht einmal, sich aufzurichten. Erst als der Geist diese bemitleidenswerte Kreatur sah, stieg er herab und machte Adam zu einer lebendigen Seele, *Hypostase der Archonten* 88,11–16 ed. Bullard. Die Archonten versetzten nun im Gegenzug

mehr oder minder deutlich erkennbar, die alte jüdisch-hellenistische Exegese zugrunde, die aber auf sehr charakteristische Weise uminterpretiert wurde:⁸⁸ mit dem dort erwähnten Hauch wurde dem Menschen nunmehr nur noch bloße mit dem Demiurgen wesensgleiche Seele vermittelt, während das eigentliche und an der oberen Welt Anteil gebende Pneuma sorgsam von dieser Gabe des Demiurgen getrennt wurde.⁸⁹

Doch die spätjüdische Auslegung von Gen. 2,7 überlebte im frühen Christentum nicht allein in gnostischer Umdeutung, sondern findet sich ganz ähnlich wie bei Hermogenes auch bei dem Justinschüler Tatian,⁹⁰ der jedoch in seinem erhaltenen Werk Gen. 2,7 nirgendwo ausdrücklich zitiert.⁹¹ Nach seiner Ansicht mußte man grundsätzlich zwischen einem göttlichen Pneuma und einem der Materie innewohnenden hylischen Pneuma unterscheiden,⁹² was nicht nur im Bereich des Kosmos galt, sondern auch in Bezug auf die menschliche Seele. Denn auf der einen Seite bestand seine Seele aus materiellem Pneuma,

Adam in das Paradies und gaben ihm das Gebot, wodurch er wiederum psychisch wurde, was ihm die Schlange offenbarte, Hypostase der Archonten 89,7ff. ed. Bullard. In dieser Interpretation machte also auch erst das Pneuma Adam zu einer lebendigen Seele, doch wurde dieses Pneuma nicht durch den demiurgischen Hauch übermittelt.

⁸⁸ Die Valentinianer wollten mit dieser Exegese von Gen. 2,7 veranschaulichen, welche unterschiedlichen Bestandteile in einem Pneumatiker wie Adam noch zusammengebunden sind, während sie sich schon bei seinen Nachkommen ausdifferenzieren und damit die Existenz der Menschenklassen der Hyliker, deren Vorvater Kain war, der Psychiker, die von Abel herkommen und schließlich der Pneumatiker, die sich auf Seth berufen können, begründeten, vgl. Iren. Adv. Haer. I, 5,6 Fr. gr. 1,612–620 Rousseau und Theodot Exc. ex Theod. 54,1 ed. Stählin S. 124,23–125,1.

⁸⁹ Demgegenüber ist der Mensch für Marcion nichts anderes als «*caro per terram et anima per afflatum*», vgl. Tert. Adv. Marc. V,6,11 ed. Kroymann S. 681,20f., und mit dieser ihm ins Angesicht gehauchten und zur Sünde fähigen Seele Ebenbild seines bloß gerechten Schöpfers, vgl. Tert. Adv. Marc. II,5,1 ed. Kroymann S. 479,9–16 und II,9,1 ed. Kroymann S. 485, 21–24 und dazu Harnack: Marcion S. 271*, Aland: Marcion. Versuch einer neuen Interpretation S. 420ff. und Mühlberg: Marcion's Jealous God S. 94. Charakteristischerweise ist nach Ansicht von Marcion an der menschlichen Seele überhaupt nicht Göttlich-Pneumatisches.

⁹⁰ Auf die enge Verwandtschaft zwischen Tatian und Hermogenes gerade in Bezug auf die Lehre von der menschlichen Seele weisen auch Daniélou: *Message évangélique* S. 363; Hauschild: *Gottes Geist* S. 199 und May: *Hermogenes* S. 468 hin.

⁹¹ Darauf macht auch Poirier: *La lecture pneumatologique* S. 7 aufmerksam.

⁹² Tat. Or. ad Graec. 4,1–2 ed. Whittaker S. 8,20–10,15. Für Tatian war Gottes Wesen demnach Pneuma, aber ein Pneuma, das die Hyle nicht durchdrang. Die Nähe zu der hermogeneischen Vorstellung, daß Gott die Materie bei der Schöpfung nicht durchwaltet, sondern ihr sich lediglich annähert und erscheint, vgl. Tert. Adv. Herm. 44,1 ed. Waszink S. 64,4–7 liegt auf der Hand. Zu der Pneumakonzeption bei Tatian vgl. auch Martin: *Taciano* S. 79f. und Di Cristina: *L'idea* S. 500.

aus dem auch die gesamte Schöpfung geworden ist, auf der anderen Seite hat sie aber auch das über das bloß materielle hinausweisende göttliche Pneuma in sich, das den Menschen ursprünglich zum Bilde und zur Ähnlichkeit Gottes werden ließ⁹³ und ihm etwas von Gottes eigener Unsterblichkeit vermittelte.⁹⁴ Aber nur die ersten Menschen besaßen mit dem *θεοῦ δὲ εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις*⁹⁵ diese besondere Qualität, die über die bloße Beseelung hinausging, denn infolge der Sünde, die Tatian ausdrücklich dem freien Willen des Menschen zurechnete,⁹⁶ verlor seine Seele das göttliche Pneuma, diese innige Beziehung zu Gott und Möglichkeit der Gotteserkenntnis. Die sündige Seele warf mit dem Pneuma geradezu ihre Flügel weg, mit denen sie sich in die Sphäre des Göttlichen erheben konnte,⁹⁷ und glich nunmehr einem noch nicht flugfähigen Vogel, der sich zu weit aus dem Nest vorgebeugt hatte und auf die Erde gefallen war, so daß er nicht mehr in die oberen Regionen aufsteigen konnte.⁹⁸ Aus einem in den Sphären gelegenen überweltlichen Paradies stürzte die Seele nach unten,⁹⁹ weil sie nicht länger bereit war, dem Geist zu folgen, sondern sich den minderen Dingen zuwandte. Daher gab der

⁹³ Tat. Or. ad Graec. 12,1 ed. Whittaker S. 22,18–21: «Δύο πνευμάτων διαφορὰς ἴσμεν ἡμεῖς, ὃν τὸ μὲν καλεῖται ψυχὴ, τὸ δὲ μείζον μὲν τῆς ψυχῆς, θεοῦ δὲ εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις· ἑκάτερα δὲ παρὰ τοῖς ἀνθρώποις τοῖς πρώτοις ὑπῆρχεν, ἵνα τὸ μὲν τι ὥσιν ὑλικοί, τὸ δὲ ἀνώτεροι τῆς ὕλης». Vgl. dazu auch Daniélou: *Message évangélique* S. 358.

⁹⁴ Tat. Or. ad Graec. 7,1 ed. Whittaker S. 12,6–10, vgl. auch Elze: Tatian S. 90.

⁹⁵ Tatian macht zwischen beiden Begriffen keinen erkennbaren Unterschied, vgl. auch Feuerstein: *Die Anthropologie Tatians* S. 38, anders als die valentinianische Gnosis, aber auch als Irenäus, der in der Auseinandersetzung mit der Gnosis die Ähnlichkeit Gottes als eine erst eschatologisch zu erreichende Qualität interpretierte.

⁹⁶ Tat. Or. ad Graec. 7,1 ed. Whittaker S. 12,10–18 stellt fest, daß allein Gott gut ist, der Mensch jedoch diese vollkommene Güte nicht besitzt, dafür jedoch mit dem freien Willen ausgestattet ist und sich den Anordnungen Gottes entsprechend verhalten kann, vgl. auch Elze: Tatian S. 91.

⁹⁷ Das Motiv der Seelenflügel ist aus dem Phaedrus 246 a übernommen, vgl. dazu P. Courcelle: *Art.: Flügel (Flug) der Seele I*, RAC VIII, Stuttgart 1972, S. 29–62, zu Tatian S. 41. Ferner auch A. Orbe: *Variaciones gnósticas sobre las alas del Alma*, in: *Gregorianum* 35 (1954), S. 18–55, der den bei Tatian beschriebenen Sturz der Seele als einen Fall der universellen Seele versteht und mit dem Fall der Sophia in der valentinianischen Gnosis in Verbindung bringen will. Nach Gregor von Nyssa PG 46 112C hätte auch Origenes gelehrt, daß die Seelen infolge ihrer Bosheit ihre Flügel verlieren und nicht nur in die menschlichen Leiber, sondern auch in Tiere und Pflanzen hinabstürzen.

⁹⁸ Tat. Or. ad Graec. 20,1 ed. Whittaker S. 40,12–15.

⁹⁹ Tat. Or. ad Graec. 20,1–2 ed. Whittaker S. 15–24. Der ersten Sünde folgte so etwas wie eine gesamtkosmische Vertreibung aus dem Paradies: die Dämonen werden aus dem Himmel verbannt und die Protoplasten von einer anderen, oberen

Geist seine ursprüngliche Gemeinschaft mit der Seele auf¹⁰⁰ und verließ sie.¹⁰¹ Eigentlich sollte der von oben dem Menschen verliehene Geist die Seele gewissermaßen veredeln und nach oben tragen, doch der menschlichen Sünde war es anzulasten, daß die Verbindung zwischen der niederen Materie und dem göttlichen Pneuma zerbrochen und das Pneuma in seine eigentliche Heimat nach oben entwichen war.¹⁰² Lediglich der Besitz der Sprache zeichnete den Menschen noch vor dem Tier aus, welches ja nicht zum Ebenbild Gottes geschaffen war.¹⁰³ Der Verlust des Pneuma bedeutete aber auch, daß die menschliche Seele, die durch die Gabe des Pneuma als Abbild von Gottes eigenem unsterblichen Wesen ebenfalls unsterblich sein sollte, nunmehr sterblich und vergänglich wurde.¹⁰⁴ Zwar blieb ein winziger Rest an Pneuma im Menschen erhalten, der seine Seele immer wieder dazu veranlaßte, das Obere und besonders Gott zu suchen, doch da sie infolge ihrer Trennung vom Geist nichts Höheres mehr erkennen konnte,¹⁰⁵ führte er nur dazu, daß der Mensch statt des wahrhaftigen Gottes Götzen und Dämonen verehrte.¹⁰⁶ Daher sollte der Mensch alles daran setzen, die Verbindung seiner Seele mit dem Pneuma wiederzugewinnen,¹⁰⁷ um so seine einstige Größe, die darin lag, daß er zum Bild und zur Ähnlichkeit Gottes geschaffen

Art von Erde, die nicht dem Wechsel der Jahreszeiten unterliegt und deren Tag durch ein besonderes Licht beleuchtet wird, vgl. auch Daniélou: *Message évangélique* S. 360f.

¹⁰⁰ Tatian beschreibt die Verbindung zwischen dem Pneumatischen und dem Seelischen mit einer Fülle von unterschiedlichen Begriffen, vgl. dazu auch Di Cristina: *L'idea* S. 501.

¹⁰¹ Tat. Or. ad Graec. 13,2 ed. Whittaker S. 26,26–28: «γέγονεν μὲν οὖν συνδίαπτον ἀρχῆθεν τῇ ψυχῇ τὸ πνεῦμα· τὸ δὲ πνεῦμα ταύτην ἔπασθαι μὴ βουλομένην αὐτῷ καταλέλουπεν».

¹⁰² Tat. Or. ad Graec. 13,2 ed. Whittaker S. 26,21–28.

¹⁰³ Tat. Or. ad Graec. 15,2f. ed. Whittaker S. 30,24–27, vgl. auch Elze: Tatian S. 93.

¹⁰⁴ Tat. Or. ad Graec. 7,3 ed. Whittaker S. 14,29–31 und 13,1–2 ed. Whittaker S. 26,10–28. An sich, so betont Tatian im Unterschied zur philosophischen Lehre von der Seele, vgl. dazu auch Feuerstein S. 46f., ist die menschliche Seele also sterblich, da ihr allein das göttliche Pneuma die Unsterblichkeit vermitteln kann. Den gleichen Gedanken und die gleiche Abwehr gegenüber der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele hatte auch Justin geäußert, vgl. dazu auch Elze: Tatian S. 88ff.

¹⁰⁵ Das Wissen um die Existenz der die sichtbare Erde übersteigenden oberen Welten ist der vom Pneuma getrennten Seele verloren gegangen, vgl. Tat. Or. ad Graec. 20,2–3 ed. Whittaker S. 40,24–42,3.

¹⁰⁶ Tat. Or. ad Graec. 13,2f. ed. Whittaker S. 26,28–31, vgl. auch Daniélou: *Message évangélique* S. 359.

¹⁰⁷ Tat. Or. ad Graec. 15,1 ed. Whittaker S. 28,4–6. Die Verbindung zwischen

war, erneut zu erlangen, indem sich seine Seele von allem Hylischen abkehrt¹⁰⁸ und sie damit vorbereitet, das von Gott stammende Pneuma abermals in seiner Seele Wohnung nehmen zu lassen.¹⁰⁹ Noch unmittelbarer als die Valentinianer erscheint also Tatian und der mit ihm wesentlich übereinstimmende Hermogenes von der jüdisch-hellenistischen Exegese von Gen. 2,7 geprägt. Die Einhauchung des göttlichen Geistes entsprach für sie der ursprünglichen Erschaffung des Menschen zum Bilde und zur Ähnlichkeit Gottes des Schöpfers¹¹⁰ und beeinflusste anfänglich die zwischen dem Körperlichen und dem Göttlichen vermittelnde menschliche Seele.¹¹¹ In ihr wirkte zunächst etwas unmittelbar Göttliches, das die Seele überformen und veredeln sollte. Mit der Sünde büßte die menschliche Seele jedoch ihre Gottesebenbildlichkeit und damit verliehene Größe ein und fiel auf die Stufe der Tiere zurück. Der göttliche Geist gab seine Gemeinschaft mit der sündigen Seele auf und folgte ihr nicht länger, so daß in dieser nichts Göttliches und nichts Hohes mehr zu finden war, sie vielmehr sterblich und Gott fremd wurde. Wie verbreitet und wenig spektakulär diese Auslegung von Gen. 2,7 in jener Zeit gewesen sein muß, läßt sich daran ablesen, daß sie auch in den pseudoclementinischen Homilien vorgebracht wurde, um Gott von dem Vorwurf zu entlasten, er sei für die Sünde des Menschen verantwortlich.¹¹² Dem Verfasser erschien die Erzählung von der Erschaffung des Menschen insoweit problematisch, als die Sünde Adams letztlich auf Gott zurückfalle, der Adam ursprünglich zu seinem eigenen Abbild und Ebenbild geschaffen hatte.¹¹³ Dagegen wurde nun die offensichtlich allzu bekannte Deutung vorgebracht, daß Adam mit der Sünde

der Seele und dem Geist heißt hier *σζυγία*, kann jedoch auch wie in 20,3 ed. Whittaker S. 42,3–5 *ἀρχαία συγγένεια* genannt werden. Gnostisch interpretiert kommt das Motiv der ursprünglichen Vereinigung zwischen der Seele und dem Pneuma auch im Philippusevangelium 70,24–34 ed. Layton vor. Dort heißt es, daß die Mächte auf die Größe des mit dem Geist begabten Adam neidisch waren, weil Adam Worte sprach, die zu hoch für sie waren.

¹⁰⁸ Tat. Or. ad Graec. 16,2f. ed. Whittaker S. 32,25–13.

¹⁰⁹ Tat. Or. ad Graec. 15,2f. ed. Whittaker S. 30,22–24, vgl. auch Elze: Tatian S. 93f.

¹¹⁰ Für Tatian und wohl auch für Hermogenes war das, was Gott dem Menschen eingehaucht hatte, offensichtlich nicht bloß die demiurgische Seele, sondern das echte göttliche Pneuma, worin sich beide erheblich von der valentinianisch-gnostischen Auslegung unterscheiden, vgl. auch Daniélou: *Message évangélique* S. 364.

¹¹¹ Vgl. auch Poirier: *La lecture pneumatologique* S. 10.

¹¹² Ps. Clem. Hom. III,17,1ff. ed. Rehm/Paschke S. 62,17ff.

¹¹³ Ps. Clem. Hom. III,17,2 ed. Rehm/Paschke S. 62,21–23. Weil Adam nach

zugleich das göttliche Pneuma verloren habe, weil dieses, wohl aufgrund seiner ihm eigenen Natur, nicht mitsündigen konnte.¹¹⁴ Ohne nähere Begründung wurde davon ausgegangen, daß dem Leser die jüdisch-christliche Interpretation von Gen. 2,7 vertraut war, nach der der erste Mensch mit der Einhauchung göttliches Pneuma erhielt, welches seine ihm von Gott verliehene Gottesebenenbildlichkeit ausmachte und das er jedoch infolge der Sünde verlor, weil es wegen seines göttlichen Wesens nicht zu sündigen in der Lage war.¹¹⁵ Mit dieser offenbar geläufigen Auslegung meinte man also, die sich aus dem Text der Genesis heraus ergebende Schwierigkeit, daß nämlich Adam schon nach so kurzer Zeit sündigte, obwohl er doch zuvor ausdrücklich als ein Ebenbild und gemäß der Ähnlichkeit Gottes geschaffen war, angemessen und nachvollziehbar erklärt zu haben, ohne deswegen Gott den Schöpfer zu verunglimpfen oder ihm die Sünde seines Geschöpfes anlasten zu müssen.¹¹⁶ Aus dem gleichen Grund bediente sich auch Hermogenes dieser Auslegungstradition von Gen. 2,7. Sie erlaubte es ihm, die Entstehung der menschlichen Seele analog zur Bildung des Kosmos als aus etwas Materiellem und etwas Göttlichem zu denken, das den Menschen formen, leiten und lenken sollte. Auch an dieser Stelle wird er betont haben, daß der eine, gänzlich gute Gott die Seele möglichst gut geschaffen habe, indem er sein eigenes Pneuma in sie hineingab, andererseits aber auch darauf verwiesen haben, daß die menschliche Seele keineswegs direkt aus Gott hervorgegangen sein könne, sondern ihren Ursprung in der Materie haben müsse.¹¹⁷ Nur auf diese Weise meinte Hermogenes, begründet an dem einen unwandelbaren und guten Gott auch

Gen. 1,26 zum Bild Gottes erschaffen ist, beschuldigt derjenige, der Adam der Sünde bezichtigt, indirekt Gott, Bildner der Sünde zu sein: «ὁ γὰρ εἰκόνα [. . .] ὑβρίσας τὴν ἀμαρτίαν εἰς ἐκεῖνον ἀναφερομένην ἔχει, οὐπὲρ καθ' ὁμοίωσιν ἡ εἰκὼν ἐτύγγχανεν οὐσα».

¹¹⁴ Ps. Clem. Hom. III,17,3 ed. Rehm/Paschke S. 62,23f.: «ἀλλὰ (φησὶν) ἀμαρτήσαντα κατέλιπεν τὸ θεῖον πνεῦμα. οὐκοῦν συνήμαρτεν». Diese Interpretation mußte so geläufig gewesen sein, so daß man sie hier ohne nähere Erklärung einführen konnte.

¹¹⁵ Ps. Clem. Hom. III,17,2f. ed. Rehm/Paschke S. 62,21–24 identifiziert sehr deutlich die Gottesebenenbildlichkeit des Menschen nach Gen. 1,26 mit dem göttlichen Pneuma, das dem Menschen nach Gen. 2,7 eingehaucht ist.

¹¹⁶ Aus diesem Grund wird Ps. Clem. Hom. III,17,3; ed. Rehm/Paschke S. 62,23f. die schon im hellenistischen Judentum vorkommende Interpretation von Gen. 2,7 eingeführt.

¹¹⁷ Wie der Kosmos konnte offensichtlich auch die menschliche Seele nicht unmittelbar aus Gottes eigenem Wesen hervorgegangen oder aber aus dem Nichts entstanden sein, sondern mußte ihren Ursprung ebenfalls in der Materie nehmen, vgl.

als Urheber der menschlichen Seele festhalten zu können, ohne die Existenz der Sünde gegen den Schöpfer auszuspielen,¹¹⁸ wie es besonders Marcion tat, indem er den Ursprung der Seele allein dem Hauch zuschrieb¹¹⁹ und damit das Geschöpf zu einem unmittelbaren Abbild des ebenfalls zur Sünde neigenden Schöpfers machte. Zudem konnte Hermogenes mit dieser Auslegung von Gen. 2,7 aufweisen, daß der sündige Mensch das göttliche Pneuma, das seine Seele eigentlich prägen und unmittelbar auf Gott ausrichten sollte, verloren hatte und nunmehr auf eine erneute Gabe des Pneuma angewiesen war.

Tert. De anim. 1,1 ed. Waszink S. 1,1–3 sowie 3,4 ed. Waszink S. 5,14–20 sowie 11,2 ed. Waszink S. 14,29–33 und 22,1 ed. Waszink S. 30,36–31,2.

¹¹⁸ Tert. De anim. 11,2 ed. Waszink S. 14,30–33.

¹¹⁹ Tert. Adv. Marc. II,5,1 ed. Kroymann S. 479,9–16; II,9,1 ed. Kroymann S. 458,21–24 und V,6,11 ed. Kroymann S. 681,20–23. Es ist interessant, daß nach dem Zeugnis Tertullians sowohl Marcion als auch Hermogenes ausgehend von Gen. 2,7 vom *census* der menschlichen Seele gesprochen haben, diesen aber ganz unterschiedlich definierten.

KAPITEL 3.8

CHRISTOLOGIE UND LEHRE VON DER HIMMELFAHRT CHRISTI BEI HERMOGENES

3.8.1 *Der Bericht über die hermogeneische Christologie bei Hippolyt*

Versucht man, sich von der hermogeneische Vorstellung über Person und Wirken Christi ein Bild zu machen, so wird man zunächst einmal feststellen müssen, daß uns sein Hauptgegner Tertullian, der mit seiner Kritik an Hermogenes' Ansichten keineswegs zurückhaltend war, zu diesem Thema nichts überliefert.¹ Das hat unter den Fachgelehrten für einige Verwirrung gesorgt² und zu dem Urteil geführt, daß es über die Christologie des Hermogenes wenig Sicheres zu sagen gebe und man an dieser Stelle statt dessen «... auf die größten Schwierigkeiten und Rätsel»³ stoße. Aber die Tatsache, daß uns Tertullian nichts über die Christologie seines Widersachers mitteilt, bedeutet nun nicht, daß wir hinsichtlich der hermogeneischen Ansichten über Christus im Dunkeln tappten oder auf bloße Vermutungen angewiesen wären. Denn schließlich besitzen wir bei Hippolyt einen sogar recht ausführlichen Bericht über die hermogeneische Christologie.⁴ Daraus erfahren wir, daß sich Hermogenes ausdrücklich zu Christus,

¹ Auf den ersten Blick scheint Tert. Adv. Herm. 1,3 ed. Waszink S. 16,2–4 dem zu widersprechen, wo es nach dem Zeugnis der Handschriften über die Lehre des Hermogenes heißt: «*Christum dominum non alium videtur agnoscere, alium tamen facit quem aliter agnoscit, immo totum quod est deus aufert nolens illum ex nihilo universa fecisse*». Doch wird man nicht umhin können, mit Kroymann das *Christum* zu streichen, das wahrscheinlich als eine falsche Erläuterung für das nachfolgende *dominum* in den Text gelangt ist, zumal der gesamte Kontext von Gott als Schöpfer und nicht von Christus handelt, vgl. auch Waszink: Übersetzung S. 103f. A. 11. Kroymann streicht aber nicht nur das *Christum*, sondern korrigierte konsequent *dominus* in *deus*, wofür es m. E. keinerlei Veranlassung gibt, da Tertullian hier offensichtlich mit der Gottesbezeichnung *dominus* die Begrifflichkeit seines Gegners übernimmt, vgl. besonders Tert. Adv. Herm. 3,1 ed. Waszink S. 17,15–19. Mit Waszink ist deshalb in Adv. Herm. 1,3 das *Christum* zu tilgen, das nachfolgende *dominus* jedoch beizubehalten.

² Bolgiani: Sullo scritto perduto S. 118 meinte gar, aus dem Stillschweigen bei Tertullian schließen zu können, daß die Christologie des Hermogenes in einer anderen Schrift gestanden haben muß oder aber dem Tertullian unbekannt gewesen sei.

³ So May: Hermogenes S. 468f.

⁴ Hipp. Ref. VIII,17,3f. ed. Marcovich S. 337,14–23.

dem Sohn des Schöpfers aller Dinge, bekannt⁵ und in Übereinstimmung mit dem Zeugnis der Evangelien daran geglaubt habe, daß Christus aus der Jungfrau und dem Geist gezeugt sei.⁶ Man darf daher vermuten, daß in der Person Christi eine erneute Verbindung zwischen dem Bereich des menschlich-materiellen und des göttlichen Geistes stattfand, die die sündige Menschenseele ja in ihrer Sucht nach dem Niederen zerstört hatte.⁷ Ob Hermogenes in dieser Verknüpfung zugleich den Beginn einer Neuschöpfung der menschlichen Seele gesehen hat, läßt sich nicht mehr entscheiden.⁸

Nach seinem Leiden, so fährt das Referat über die hermogeneische Christologie bei Hippolyt fort, sei Christus von den Toten auferweckt worden und habe sich seinen Jüngern ἐν σώματι gezeigt, bevor er in die Himmel emporstieg, um zu seinem Vater zurückzukehren.⁹ Dieser Bericht, den uns Hippolyt hier gibt, vermittelt den Eindruck, als habe Hermogenes eine vollkommen unanstößige und rechtgläubige Christologie vertreten und sei nirgendwo von den Anschauungen der Großkirche seiner Zeit abgewichen,¹⁰ sondern habe vielmehr ausdrücklich gegenüber doketischen Auffassungen die echte Körperlichkeit und Leidensfähigkeit des Gottessohnes hervorgehoben.¹¹ Man mag

⁵ Wenn es Hipp. Ref. VIII,17,3 ed. Marcovich S. 337, 14 heißt, daß sich Hermogenes dazu bekannte, daß Christus der Sohn des Schöpfers sei, so kann man daraus nicht schließen, daß Hippolyt hier ein von Hermogenes gegen seine Verkerzung aufgestelltes Bekenntnis benutzt habe, wie Heintzel S. 39 A. 122 vermutet. Hippolyt benutzt diese Form häufiger, um die Lehre von Häretikern darzustellen, vgl. z.B. auch die Beschreibung der Ansichten des Apelles, Hipp. Ref. VII,38 ed. Marcovich S. 320,1–321,29, die nach dem gleichen Schema aufgebaut ist, so auch May: Hermogenes S. 469 A. 52.

⁶ Hipp. Ref. VIII,17,3 ed. Marcovich S. 337,14–16: «Τὸν δὲ Χριστὸν υἱὸν εἶναι ὁμολογεῖ τοῦ τὰ πάντα κτίσαντος θεοῦ καὶ (τοῦ)τ(ον) ἐκ παρθένου γεγενῆσθαι καὶ πνεύματος [μὲν ὁμολογεῖ] κατὰ τὴν τῶν εὐαγγελίων φωνήν».

⁷ Es könnte durchaus sein, daß sich Hermogenes Christus vergleichbar mit der göttlichen Seele vorgestellt hat, die mit der Inkarnation eine erneute Verbindung mit der Materie einging, doch lassen sich diese Vermutungen leider nicht belegen. Wir wissen nur, daß Hermogenes der Auffassung war, daß der göttliche Geist, der seine Seele prägen sollte, diese Seele mit der menschlichen Sünde verließ, vgl. dazu oben in dem Abschnitt über die Seelenlehre des Hermogenes unter 3.7.

⁸ Leider fehlen uns die Quellen, um an dieser Stelle genauere Aussagen machen zu können.

⁹ Hipp. Ref. VIII,17,3 ed. Marcovich S. 337,16–18: «ὅν μετὰ τὸ πάθος ἐγερθέντα ἐν σώματι πεφηνέναι τοῖς μαθηταῖς καὶ ἀνερχόμενον εἰς τοὺς οὐρανοὺς . . .».

¹⁰ Von einer rechtgläubigen Christologie des Hermogenes sind auch Heintzel S. 39 und Pinzivali S. 378 überzeugt.

¹¹ Hipp. Ref. VIII,17,3 ed. Marcovich S. 337,14ff. erwähnt nicht nur die ausdrücklich die Jungfrauengeburt und das Leiden Christi, sondern auch seine körperliche Erscheinungsweise nach der Auferstehung.

darüber erstaunt sein, daß Hermogenes wirklich eine Christologie gelehrt haben sollte, die sich ganz und gar im Rahmen dessen bewegte, was in jenen Tagen als rechtgläubig angesehen wurde,¹² doch da Hippolyt im Ganzen zuverlässige Kenntnisse über die Lehre des Hermogenes besaß,¹³ besteht kein Grund, seine Darstellung der hermogeneischen Christologie als nicht vertrauenswürdig anzuzweifeln.¹⁴ Nimmt man also mit Hippolyt an, daß Hermogenes eine weitgehend unauffällige, weil so oder ähnlich mit vielen anderen seiner christlichen Zeitgenossen geteilte Christologie vertreten hat, dann ließe sich auch sehr einfach erklären, weshalb wir über seine Lehre von der Schöpfung der Welt und des Menschen vergleichsweise gut informiert sind, während wir von seiner Christologie leider nur wenig wissen.¹⁵ Eine nicht von der Norm abweichende Christologie gab den Ketzerbekämpfern, von denen wir unser Wissen über Hermogenes beziehen, offensichtlich keinen Anlaß, sie zu bekämpfen oder als häretisch zu verurteilen, so daß es die Gegner des Hermogenes auch nicht für nötig befunden haben, seine christologischen Ansichten im Zusammenhang darzustellen.

3.8.2 *Hermogenes' Interpretation der Himmelfahrt Christi als Auslegung von Ps. 18,5*

Nun könnte man das Kapitel über die christologischen Vorstellungen des Hermogenes bereits an dieser Stelle schließen, wäre uns darüber

¹² May: Hermogenes S. 471f. mißtraut dem Bericht des Hippolyt über die hermogeneische Christologie, die seiner Ansicht nach sehr viel doketischer gewesen sein mußte als es bei Hippolyt den Anschein hat. Er vermutet, daß «... wesentliche Züge der Christologie des Hermogenes ausgefallen sein» dürften, die jedoch aufgrund der Quellsituation nicht mehr zu rekonstruieren seien.

¹³ Vgl. dazu die Angaben Hipp. Ref. VIII,17,1f. ed. Marcovich S. 336,1–337,13 zur hermogeneischen Kosmologie, die im Ganzen zuverlässig über die Ansichten des Hermogenes berichten.

¹⁴ Welchen Grund sollte Hippolyt auch haben, einem von ihm deutlich als Häretiker Gekennzeichneten wie Hermogenes eine rechtgläubige Christologie zuzuschreiben?

¹⁵ Leider wissen wir weder, wie sich Hermogenes das Verhältnis zwischen Gott dem Vater und Christus vorgestellt hat, noch ob er etwas der zeitgenössischen Logostheologie Vergleichbares entwickelt hat. Heintzel S. 81 und mit ihm May: Hermogenes S. 471 sowie Chapot: *L'hérésie d'Hermogène* S. 89 meinen zwar, daß die hermogeneische Schilderung der Schöpfung deutlich mache, daß dieser keine Logoslehre kannte, doch scheint diese Folgerung nicht allzu sicher zu sein, da Hermogenes von einer in Gott enthaltenen göttlichen Seele ausging, die durchaus auch eine Logosfunktion ausgeübt haben könnte, vgl. dazu ausführlich oben im Abschnitt über die hermogeneische Lehre von der Schöpfung unter 3.5.1.3.

hinaus nicht noch ein sehr interessantes Detail seiner Interpretation der Himmelfahrt Christi überliefert.¹⁶ Danach hätte der Auferstandene seinen Leib während des Aufstiegs durch die himmlischen Sphären im Bereich der Sonne zurückgelassen, um auf unkörperliche Weise zum Vater zurückzukehren.¹⁷ Für diese, zunächst sehr ungewöhnlich erscheinende Deutung des Himmelfahrtsgeschehens, habe sich Hermogenes, wiederum nach dem Bericht des Hippolyt, auf das Schriftwort in Ps. 18,5 berufen,¹⁸ das er ganz im Sinne eines Weissagungsbeweises im Hinblick auf den Aufstieg des Auferstandenen interpretiert habe. Bestätigt wird das, was Hippolyt als die Ansicht des Hermogenes vorträgt, von Clemens von Alexandrien, dem dessen Exegese von Ps. 18,5 wahrscheinlich durch zahlreiche alexandrinische Anhänger des Hermogenes bekannt war.¹⁹ In Alexandria, wo man eine andere Auslegung dieses Psalmwortes bevorzugte, geriet die hermogeneische Lehre von der Himmelfahrt des Auferstandenen nach Ps. 18,5 ins Kreuzfeuer der Kritik²⁰ und wurde noch geraume Zeit bekämpft,

¹⁶ Daß dieses Stück sicher zu Hermogenes gehört, meint auch May: Hermogenes S. 469.

¹⁷ Hipp. Ref. VIII,17,3 ed. Marcovich S. 337,18f. Der Auffassung von Orbe: Parábolas Evangélicas I, S. 333f., hier sei entgegen dem Wortlaut des Textes nicht von Christi Auferstehungsleib, sondern von seiner zweiten Parusie die Rede, vermag ich nicht zu folgen, vgl. auch Chapot: L'hérésie d'Hermogène S. 85.

¹⁸ Hipp. Ref. VIII,17,4 ed. Marcovich S. 337,19–23 schreibt dem Hermogenes sogar den Beginn des folgenden Verses in der Zählung und Übersetzung der Septuaginta als Beleg für dessen Himmelfahrtslehre zu.

¹⁹ Clem. Alex. Ecl. Proph. 56,2 ed. Stählin S. 152,26–28: «Ἐντοι μὲν οὖν φασι τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου ἐν τῷ ἡλίῳ αὐτὸν ἀποτίθεσθαι, ὡς Ἑρμογένης, σῶμα δὲ λέγουσιν οἱ μὲν τὸ σκῆνος αὐτοῦ, οἱ δὲ τὴν τῶν πιστῶν ἐκκλησίαν . . .». Auffällig ist, daß Clemens, der in seinen erhaltenen Schriften nicht mehr auf Hermogenes hinweist, seinen Gegner an dieser Stelle weder einzuführen braucht, noch ihn als einen Häretiker kennzeichnet, vgl. auch R. Gounelle: Il a placé sa tente dans la soleil (Ps. 18(19), 5c(6a)) chez les écrivains ecclésiastiques des cinq premiers siècles, in: Cahiers de Biblia Patristica 4: Le psautier chez les Pères, Strasbourg 1994, S. 197–220.

²⁰ In der von Pamphilus überlieferten Apologie des Origenes PG 17 600CD heißt es: «*Quidam quidem dicebant, quod salvator noster ascendens e terris ad coelum et corpus suum assumens pervenit usque ad eum circum, qui solis zona nominatur, et ibi, aiunt, posuit tabernaculum corporis sui: non enim ultra erat possibile id progredi. sed haec illi ita sentiunt pro eo quod allegoriam nolunt in scriptura divina recipere: et ideo purae historiae deservientes, huiusmodi fabulas et figmenta componunt*» (abgedruckt auch bei Harnack: Marcion S. 418*, der es offen läßt, ob dieses Stück dem Apelles oder dem Hermogenes zuzuschreiben ist). Mahé wollte SC 216 S. 104ff. und ders.: *Éléments de doctrine hérétiques* S. 50 mit A. 1 diesen Text als gegen Apelles gerichtet verstehen, doch ist es aufgrund der Bezugnahme auf den 18. Psalm sehr viel wahrscheinlicher, daß Origenes die hermogeneische Auslegung meinte, vgl. auch Gounelle: Il a placé sa tente dans le soleil S. 202ff.

ohne dann jedoch mit dem Namen Hermogenes verbunden zu sein.²¹

Die Alexandriner stimmten zunächst einmal grundsätzlich mit den Mitstreitern des Hermogenes darin überein, daß mit der Formulierung τὸ σκῆνωμα αὐτοῦ in Ps. 18,5 nichts anderes als der Leib Christi gemeint sein konnte.²² Strittig war, was nun mit diesem in die Sonne gesetzten Leib Christi gemeint sein sollte. Wollte der Psalmist eine Aussage über den realen und verherrlichten Auferstehungsleib Christi machen, der im Zuge des Aufstiegs durch die Sphären in der Sonne abgelegt wurde, wie Hermogenes meinte, oder ging es ihm um die noch ausstehende Verherrlichung der Gläubigen als des Leibes Christi in einem übertragenen Sinne?²³ Clemens und mit ihm Origenes²⁴ entschieden sich für die zweite Interpretationsmöglichkeit und sahen sich damit offensichtlich gegenüber den Hermogeneern²⁵ gezwungen, plausibel zu machen, wieso die Schrift von etwas Zukünftigem, der zweiten Parusie Christi, in der grammatischen Form der Vergangenheit spricht.²⁶ Sie mußten erklären, weshalb das ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκῆνωμα αὐτοῦ nicht den realen Leib Christi meinen konnte, wie es die im Text verwendete Zeitstufe des Verbs erwarten läßt, sondern den erst bei der Wiederkunft Christi offenbaren Leib Christi aus den zu

²¹ Filastrius div. her. lib. 55,3 ed. Heylen S. 240,10–13 und davon abhängig Augustin de haer. 59 ed. Vander Plaetse/Beukers S. 328,6–9 überliefern die hermogeneische Himmelfahrtslehre und Auslegung von Ps. 18,5 als die Ansicht der galatischen Irrlehrer Hermias und Seleukos. Zur Begründung heißt es hier, daß der Erhöhte, der nach Ps. 110 zur Rechten des Vaters sitzt, unmöglich körperlich gedacht werden könne.

²² Clem. Alex. Ecl. proph. 56,2 ed. Stählin S. 152,26–28. Daß mit dem Begriff des Zeltes der Leib eines Menschen gemeint sein konnte, ist keineswegs eine «merkwürdige Spekulation», wie Bousset: Hauptprobleme der Gnosis S. 222 urteilt, sondern entspricht vollständig dem geschulten Denken dieser Zeit, vgl. auch Michaelis: σκῆνος – σκῆνωμα, in: ThWNT VII, S. 383ff. Heidnisch gebildete Menschen benutzten den Begriff ebenso (Baltès: Timaios Lokrus S. 150 bringt dazu eine Fülle von Belegen) wie Juden (hier sei nur auf Sap. Sal.9,15 verwiesen) und Christen (2.Kor.5,1.4 sowie 2.Petr.1,13f. und Brief an Diognet 6,8).

²³ Die einen verstanden unter dem Leib Christi seinen realen Auferstehungsleib, die anderen die Gemeinschaft der Glaubenden, vgl. Ecl. proph. 56,2 ed. Stählin S. 152,28 und dazu Dölger: Sol Salutis S. 217f.

²⁴ So Origenes im Anschluß an die bereits erwähnte Stelle aus der Apologie des Pamphilus PG 17 601 A.: «*Tabernaculum vero Christi Ecclesiam esse intelligo*», vgl. zu Clemens und Origenes auch Nardi: Note di Clemente S. 25ff.

²⁵ Sowohl Clemens als auch Origenes gingen davon aus, daß nicht nur Hermogenes selbst, sondern auch eine ganze Reihe von Anhängern diese Auslegung vertraten, vgl. Ecl. proph. 56,2 ed. Stählin S. 152,26f. und Origenes in der Apologie des Pamphilus PG 17 600 C.

²⁶ Vgl. auch Dölger: Sonne der Gerechtigkeit S. 103f.

Beginn erschaffenen Engeln und den in Zukunft verklärten Gerechten.²⁷ Die Anhänger des Hermogenes leiteten offenbar aus der Verwendung des ἔθετο die Berechtigung ab, hier den wirklichen Leib des Erlösers beschrieben zu finden,²⁸ was sehr genau zu der uns aus der Schöpfungslehre bekannten hermogeneischen Methode der Textinterpretation paßt, die ja gerade dadurch charakterisiert war, daß sie nach der genauen grammatischen Bedeutung jedes noch so unwichtig erscheinenden Wortes fragte.²⁹

Um nun demgegenüber seine eigene Interpretation von Ps. 18,5 zu rechtfertigen, war Clemens gezwungen, das ἔθετο in der Weise zu relativieren, daß damit nicht nur ein vergangenes, sondern auch ein zukünftiges Geschehen bezeichnet werden konnte.³⁰ Zu diesem Zweck berief er sich auf eine Auslegungsregel eines seiner Vorgänger mit dem Namen Pantainos,³¹ der für Clemens in Fragen der Exegese größte Autorität besaß.³² Nach dieser Regel benutzte die Prophetie die Zeiten in einer nicht gegeneinander abgegrenzten und unbestimmten Weise, so daß das Präsens sowohl etwas Vergangenes als auch etwas Zukünftiges meinen könne.³³ Solche und ähnliche Auslegungsregeln waren im zweiten Jahrhundert weit verbreitet³⁴ und gehörten wahrscheinlich ursprünglich einmal in die messianische Kon-

²⁷ Clem. Alex. Ecl. proph. 56,3,7 ed. Stählin S. 153,5ff., vgl. dazu auch Nardi: Note di Clemente S. 26ff.

²⁸ Die Diskussion um das richtige Verständnis dieses einen einzigen Wortes nähme ansonsten kaum das gesamte Kapitel 56 der Eclogae propheticæ in Anspruch, wenn es nicht für die Gegner des Clemens von einiger Wichtigkeit gewesen wäre.

²⁹ Man denke nur an seine Auslegung des *erat* von Gen. 1,2, wie sie Tertullian in Adv. Herm. 27,1 ed. Waszink S. 45,1–3 beschreibt. Auch an dieser Stelle hat Hermogenes vermutlich zunächst auf den genauen Wortlaut und die Grammatik des Textes geachtet, um dann seinen Inhalt zu erheben.

³⁰ Vgl. auch Gounelle: Il a placé sa tente dans le soleil S. 209ff.

³¹ Über den alexandrinischen Lehrer Pantainos berichtet ausführlich Euseb h.e. V,10,2 ed. Schwartz S. 450,22–452,2 und 11,2 ed. Schwartz S. 452,8–12. Wahrscheinlich war es erst Euseb, der Clemens in ein geordnetes und regelrechtes Lehrer- und Schülerverhältnis zu Pantainos stellte, vgl. dazu auch M. Hornschuh: Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule, in: ZKG 71 (1960), S. 1–25 und S. 193–214.

³² Vgl. dazu auch Nautin: Pantène S. 145.

³³ Clem. Alex. Ecl. proph. 56,2 ed. Stählin S. 152,28–153,3: «ὁ Πάνταινος δὲ ἡμῶν ἔλεγεν ἀορίστως τὴν προφητείαν ἐκφέρειν τὰς λέξεις ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον καὶ τῷ ἐνεστώτι ἀντὶ τοῦ μέλλοντος χρῆσθαι χρόνῳ καὶ πάλιν τῷ ἐνεστώτι ἀντὶ τοῦ παρωχικότος».

³⁴ Vgl. z.B. Iren. Epid. 67 ed. Brox S. 78 und Theophil. Ad Autol. I,14 ed. Grant S. 18.

troverse zwischen Juden und Christen.³⁵ In einer sehr eigenwilligen Aneignung einer solchen, dem ehrwürdigen Pantainos zugeschriebenen Regel, leitete Clemens nun die Berechtigung ab, das ἔθετο von Ps. 18,5 so zu verstehen, als beschreibe es nicht allein Ereignisse der Vergangenheit, sondern auch solche, die erst in der Zukunft stattfinden werden.³⁶ Im Hinblick auf das Zukünftige stehe das Psalmwort also für die zukünftig verklärten Gerechten,³⁷ im Hinblick auf das Vergangene meine es die vor der übrigen Schöpfung entstandenen Engelwesen, die eschatologisch gemeinsam mit den Gerechten den mystischen Leib Christi bilden werden.³⁸

Nur unter einigen Mühen und mit der Autorität der ihm überlieferten Pantainosregel, die er bei Licht betrachtet aber gar nicht konsequent auf den fraglichen Text anwandte, sondern nur deshalb zitierte, weil dort sowohl Vergangenes als auch Zukünftiges erwähnt wurde, was er im Folgenden dann ausführlich in seinem eigenen Sinne uminterpretieren konnte,³⁹ vermochte sich Clemens der hermogeneischen Auslegung von Ps. 18,5 zu erwehren, die hier wie gewohnt auf die Grammatik des Textes achtete und deshalb in dem Wort von dem in die Sonne gesetzten Zelt Christi den realen Auferstehungsleib Christi beschrieben fand.

³⁵ Vgl. z.B. Justin Dial. 114,1 ed. Goodspeed S. 231.

³⁶ Clem. Alex. Ecl. proph. 56,3 ed. Stählin S. 153,4f.: «Τὸ γὰρ ἔθετο καὶ ἐπὶ τοῦ παρωχικότος καὶ ἐπὶ τοῦ ἐσομένου τάσσεται». Bousset: Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom S. 191f. und auch Bauer: Rechtgläubigkeit und Ketzerei S. 202 vermuten, daß das gesamte Kapitel 56 der Eclogae eine von Pantainos ausgearbeitete Exegese zu Ps. 18,5f. enthält, die Clemens hier lediglich referiert. Doch ist diese Annahme schon aus dem Grunde wenig wahrscheinlich, weil die zitierte Pantainosregel nur oberflächlich zu dem in Frage stehenden Text von Ps. 18,5 paßt, da Pantainos vom Präsens sprach, Clemens seine Regel aber auf den Aorist anwandte. Clemens bediente sich der offenkundig aus einem anderen Zusammenhang herausgelösten Auslegungsregel, weil in ihr vom Vergangenen und Zukünftigen die Rede war, was Clemens für seine eigene, gegen die Hermogenesanhänger gerichtete Interpretation von Ps. 18,5 gut brauchen konnte.

³⁷ Als die Verherrlichten sollen sie gemäß Mt.13,43 wie die Sonne strahlen und leuchten, vgl. Clem. Ecl. proph. 56,3ff. ed. Stählin S. 153,5ff.

³⁸ Clem. Ecl. proph. 57,7 ed. Stählin S. 153,20ff.

³⁹ Nimmt man das von Clemens angeführte Pantainoszitat für sich, dann geht es um die Frage, wie die in der Prophetie verwendeten Zeitstufen angemessen interpretiert werden können, Ecl. proph. 56,2 ed. Stählin S. 153,1–3. Clemens hat aber nur insoweit ein Interesse an dem Problem der im Text verwendeten Zeiten, als sie sich auf die in der Vergangenheit erschaffenen Engel und die zukünftig verklärten Gerechten, die für ihn gemeinsam den Leib Christi bilden, ummünzen ließen.

3.8.3 *Zur Auslegungsgeschichte des Anfangs von Psalm 18 in der frühen Kirche*

Da die Christen wahrscheinlich schon seit der frühesten Zeit die Auferstehung ihres Herrn in der Morgendämmerung am Tag des Helios feierten⁴⁰ und deshalb von heidnischer Seite verdächtigt wurden, in Wirklichkeit nichts anderes als Sonnenanbeter⁴¹ zu sein, lag es für sie nahe, in der aus der Dunkelheit hervorbrechenden Sonne ein Sinnbild für den auferstandenen Christus zu sehen, der ebenso wie die Sonne nicht in der Dunkelheit des Todes geblieben war.⁴² Der wunderbare Aufgang der Sonne am Morgen machte für sie die Auferstehung Christi von den Toten so unmittelbar anschaulich, daß die Christen des zweiten Jahrhunderts häufig gerade im baptismalen Kontext von Christus als der Sonne der Auferstehung sprachen⁴³ und in ihrem himmlischen Lauf, ihrem Untergang am Abend und ihrem eindrucksvollen Aufstieg zu Beginn des neuen Tages den gesamten Weg Christi und besonders seinen Tod und seine Auferstehung sinnenfällig abgebildet fanden.⁴⁴ Auf diesem Hintergrund erscheint es nun gar nicht mehr so verwunderlich, daß Christen jener Zeit

⁴⁰ Ignatius von Antiochien Ad Magn. IX ed. Lightfoot II/2 S. 128ff. legt Wert darauf, daß die Christen nicht den Sabbat, sondern den Herrentag feiern, an dem sich ihr Herr von den Toten erhob. Justin Apol. I,67,7 ed. Goodspeed S. 76 nennt diesen Tag ausdrücklich den Heliostag.

⁴¹ Mit diesem Vorwurf sah sich Tert. Ad nat. I,13 ed. Borleffs S. 32,13–15 und Apol. 16,9–11 ed. Dekkers S. 166,40–43 konfrontiert, vgl. dazu auch Dölger: Sol Salutis S. 20.

⁴² Adv. Val. 3,1 ed. Kroymann S. 754,16–755,1 vergleicht Tertullian Christus mit der aufgehenden Sonne.

⁴³ Bei Clemens ist ein wahrscheinlich schon älterer Taufhymnus überliefert, in dem Christus als « . . . ὁ τῆς ἀναστάσεως ἥλιος . . . » angerufen wurde, Protr. VIII,84,1f. ed. Stählin S. 63,15–20 und dazu Dölger: Sol Salutis S. 364ff. In diesen Zusammenhang gehörte auch das nur noch fragmentarisch erhaltene Stück des Melito von Sardes über die Taufe (abgedruckt bei Goodspeed S. 310f.), das Christus mit der Sonne identifiziert, die am Himmel ihre Bahnen zieht. Ihr abendliches Eintauchen in den Ozean versteht Melito als Sinnbild für die reinigende Kraft der Taufe und bezeichnet Christus als den allein wahren Helios, als Himmelkönig und Herr der Schöpfung, Sonne des Aufgangs, die den Toten im Hades und den Sterblichen auf der Erde gleichermaßen erscheint, vgl. Melito Περὶ Λουτροῦ 4 ed. Goodspeed S. 311.

⁴⁴ So Clem. Alex. Protr. VIII,114,1–2 ed. Stählin S. 80,20–26, der den Beginn der neuen Schöpfung Gottes in Christus preist, die bereits mit der Auferstehung begonnen hat. Durch Christus, die Sonne der Gerechtigkeit, ist der Sonnenuntergang in einen Aufgang verwandelt und der Tod zum Leben gekreuzigt, vgl. auch Dölger: Sol Salutis S. 341ff., der eine Reihe weiterer Zeugnisse anführt, die deutlich machen, daß der Sonnenuntergang mit dem Tod Christi gleichgesetzt wurde, der Aufgang der Sonne am Morgen jedoch mit seiner Auferstehung und Rückkehr zum Himmel.

den zu Beginn des 18. Psalms überlieferten Sonnenhymnus im Sinne einer Weissagung auf den Weg Christi von seiner Erniedrigung bis zu seiner Erhöhung interpretierten. In seinem Dialog mit dem Juden Tryphon zitiert Justin dann auch den Anfang des genannten Psalms samt des Verses vom in die Sonne gesetzten Zelt, um seinen Gesprächspartner Tryphon davon zu überzeugen, daß bereits in der Schrift sowohl vom Abstieg und Tod, als auch vom Wiederaufstieg Christi gesprochen werde.⁴⁵ Mit diesem Schriftwort, so Justin, kündigte der Verfasser unmißverständlich an, daß Christus von den Höhen des Himmels kommen und dorthin wieder zurückkehren wollte und daß er einerseits Gott von oben, andererseits Mensch unter Menschen geworden sei.⁴⁶ Die ersten Verse von Ps. 18 bildeten also in der Interpretation des Justin⁴⁷ den Weg Christi von seiner Herabkunft aus den Himmeln über seine menschlich-irdische Wirksamkeit bis hin zu seiner Himmelfahrt, Aufstieg und Erhöhung getreulich ab. Irenäus, der diese Auslegung ebenfalls kannte, präzierte die Deutung des Justin insoweit, als er dort besonders deutlich nicht nur den Abstieg, sondern in erster Linie die Himmelfahrt Christi und seine Aufnahme in den Himmel geweißagt fand.⁴⁸

Wenn Hermogenes also ähnlich wie vor ihm bereits Justin und Irenäus die Aussage von Ps. 18,5f. auf die Himmelfahrt und Erhöhung des auferstandenen Christus bezog,⁴⁹ dann konnte damit eigentlich

⁴⁵ Justin Dial. 64,7f. ed. Goodspeed S. 171f. Tryphon gibt am Ende dieses Argumentationsganges dann auch zu, daß ihn dieser Schriftbeweis zu Ps. 18 überzeugt habe, vgl. Justin Dial. 65,1 ed. Goodspeed S. 172.

⁴⁶ Justin Dial. 64,7f. ed. Goodspeed S. 171f.: «καὶ ἐκ τῶν ἄλλων ὧν προεῖπον ὁμοίως διὰ Δαυεὶδ λελέχθαι λόγων, ὅτι ἀπ' ἁκρῶν τῶν οὐρανῶν προέρχεσθαι ἐμελλεν, καὶ πάλιν εἰς τοὺς αὐτοὺς τόπους ἀνίεναι ἐμνέτο, ἀναμνήσθητε, ἵνα καὶ θεὸν ἄνωθεν προελθόντα, καὶ ἄνθρωπον ἐν ἀνθρώποις γενόμενον γνωρίσητε». Demnach hatte Justin schon an anderer Stelle – wo genau, wissen wir jedoch nicht – bewiesen, daß die zuvor aus dem 18. Psalm zitierten Worte von David stammten und Christus meinten, vgl. dazu auch Segal: *Heavenly Ascent* S. 1376.

⁴⁷ Ob auch schon Christen vor Justin den Anfang von Psalm 18 in dieser Weise interpretiert haben, wissen wir leider nicht.

⁴⁸ Iren. Adv. Haer. IV,33,13 ed. Rousseau S. 838,286–290. Irenaeus zitiert aber im Unterschied zu Justin nur Ps. 18,6f. als Beleg für die Himmelfahrt Christi und seine Aufnahme in den Himmel, vgl. auch Epid. 85 ed. Brox S. 87f., aber auch Tert. Adv. Marc. IV,11,7 ed. Kroymann S. 587,23–5, Cyprian Ad Quirinium II,13 ed. Weber S. 559–12 und Novatian De Trin. 13,4 ed. Diercks S. 33,20–24. Die spätere Auslegungsgeschichte schildert auch J.M. Bover: *Tamquam sponsus procedens de thalamo suo* (Ps. 18,6), in: EE IV/N. 13 (1925), S. 59–73.

⁴⁹ Nach dem Referat des Hippolyt Ref. VIII,17,4 ed. Marcovich S. 337,19–23 habe Hermogenes nicht nur Ps. 18,5 ausgelegt, sondern auch die Fortsetzung im folgenden Vers in diesem Sinne verstanden.

nur gemeint sein, daß Hermogenes ebenfalls im Rahmen einer Prä-existenzchristologie dachte⁵⁰ und den Sohn Gottes, der bei seinem Abstieg aus den Himmeln menschliches Fleisch annahm, von seinem Wesen her dem unkörperlich-geistigem Bereich des Vaters zurechnete.⁵¹ Im Ps. 18,5f. verwendeten Bild von der Sonnenbahn sah offensichtlich auch er die Herabkunft und den Wiederaufstieg Christi beschrieben⁵² und verstand dementsprechend den fünften Vers als eine ganz realistische Schilderung des durch die Himmel emporsteigenden Christus, der sich im Bereich der Sonne seines Leibes entledigte,⁵³ um wahrscheinlich auf unkörperliche Weise zum Vater einzugehen.⁵⁴ Nimmt man also das wenige hinzu, was uns hinsichtlich der Auslegungsgeschichte der ersten Verse von Ps. 18 überliefert ist, dann scheint die christologische Interpretation des Hermogenes grundsätzlich mit einer alten, exegetischen Tradition übereinzustimmen und nur insoweit etwas Besonderes zu sein, als sie aus dem Wort von dem in die Sonne gesetzten Zelt in Ps. 18,5c dezidiert die Rückgabe des Auferstehungsleibes Christi an die Sphäre der Sonne herauslas.

3.8.4 *Die Vorstellung von einer sonnenhaft verklärten Leiblichkeit Christi bei Hermogenes*

3.8.4.1 *Vergleich mit der siderischen Leiblichkeit Christi bei Apelles*

Die uns zunächst sehr fremd anmutende Vorstellung, Christus habe im Zuge seines Aufstiegs zum Vater seinen Leib in der Sonne zurück-

⁵⁰ Es dürfte daher verfehlt sein, die hermogeneische Christologie in die Nähe des dynamischen Monarchianismus eines Theodot von Byzanz stellen zu wollen, wie es Heintzel S. 81 vorschlägt, vgl. dazu auch May: Hermogenes S. 472 und Chapot: L'hérésie d'Hermogène S. 90f.

⁵¹ Das bestätigt auch der Bericht bei Hipp. Ref. VIII,17,3 ed. Marcovich S. 337,14–16.

⁵² Vgl. dazu auch Dölger: Sonne der Gerechtigkeit S. 102ff.

⁵³ So übereinstimmend die Quellen, vgl. Clem. Ecl. proph. 56,2 ed. Stählin S. 152,26–28; Hipp. Ref. VIII,17,3f. ed. Marcovich S. 337,17–22; Origenes in der Apologie des Pamphilus PG 17 600C und Theodoret haer. fab. comp. I,19 PG 83 369BC.

⁵⁴ Bei Hippolyt Ref. VIII,17,3 ed. Marcovich S. 337,17–19 heißt es, daß Christus seinen Körper in der Sonne ablegte und daraufhin weiter zum Vater aufstieg. Dieses Aufsteigen von der Sonne bis zum Vater kann dann aber nur noch unkörperlich gedacht sein, wie es ausdrücklich von Filastrius div. her. lib. 55,3 ed. Heylen S. 240,10–13 und davon abhängig bei Augustin de haer. 59 ed. Vander Plaetse/Beukers S. 328,6–9 beschrieben wird.

gelassen,⁵⁵ erweist sich also zu einem christologischen Konzept gehörig, nach dem der präexistente Christus lediglich für die Dauer seiner irdischen Existenz einen Leib annahm, den er denn bei der Himmelfahrt wieder ablegte.⁵⁶ Doch was für eine Körperlichkeit Christi stand Hermogenes hier vor Augen? Da der Auferstandene nach der Interpretation des Hermogenes seinen Leib in der Sonne ließ, kann damit nur gemeint gewesen sein, daß der Leib Christi von einer gegenüber den unterhalb des Mondes befindlichen Körpern reineren und der Sonne verwandten Substanz genommen war.⁵⁷ Auf den ersten Blick scheint die Vorstellung vom Leib Christi bei Hermogenes derjenigen des Marcionschülers Apelles genau zu entsprechen,⁵⁸ dessen Christus ja ebenfalls für die Zeit seiner irdischen Wirksamkeit eine von der gewöhnlichen menschlichen Körperlichkeit deutlich verschiedene Leiblichkeit angenommen hatte.⁵⁹ Wie bereits oben beschrieben, vertrat Apelles die Auffassung, daß der selbst körperlose Christus sich während seines Abstiegs durch die Planetensphären Zug um Zug einen Leib aus siderischen Bestandteilen verfertigte, in dem er den Menschen auf der Erde erschien und den er während seiner Himmelfahrt nach und nach wieder auflöste und die geliehenen Substanzen, ähnlich wie den Astralleib der Seele im platonischen Denken, ihren jeweiligen Herkunftsorten zurückerstattete.⁶⁰ Beide Theologen ließen demnach den präexistenten Christus durch

⁵⁵ Abwegig erscheint die These von Bousset: Hauptprobleme der Gnosis S. 222, der vermutet, daß sich Hermogenes Christus als eine Art Sonnenheros vorgestellt habe, der jeden Tag aufs Neue gegen die Mächte der Finsternis kämpfen muß. Von Christus gegenüberstehenden Finsternismächten wissen die erhaltenen Quellen jedoch schlechterdings nichts.

⁵⁶ Vgl. auch May: Hermogenes S. 472, der die Problemstellung der hermogeneischen Christologie im Verhältnis zwischen himmlischem Christus und stofflichem Leib beschreibt. Orbe: La teologia dei secoli II e III Bd. 2 S. 449 vermutet, wohl aufgrund des Begriffes σκῆνωμα in dem von Hermogenes interpretierten Psalmwort, daß dieser die nach Joh. 1,14 geschilderte Annahme des Fleisches nun in umgekehrter Richtung als Ablegen des Fleisches dachte.

⁵⁷ Das vermutet auch May: Hermogenes S. 470.

⁵⁸ Das ist die These von Harnack: De Apellis S. 88 A. 5. Apelles und Hermogenes hätten, so Harnack, in Bezug auf die Christologie ganz Ähnliches gelehrt. Sie wird jetzt wieder von Chapot: L'hérésie d'Hermogène S. 84f. vertreten.

⁵⁹ Und man ist geneigt, sich mit Bolgiani: Sullo scritto perduto S. 118 zu fragen, warum sich Tertullian in seiner Schrift über das Fleisch Christi intensiv mit den Valentinianern, Marcioniten und Apelles, aber nicht mit Hermogenes und seinen Parteigängern auseinandergesetzt hat.

⁶⁰ Zur Christologie des Apelles vgl. ausführlich oben unter 2.6.

die verschiedenen Planetensphären in die irdisch-materielle Welt herabsteigen, auf Erden in einer erkennbar körperlichen Weise leben und nach Vollendung seiner Wirksamkeit wiederum in den Himmel hinaufsteigen und sich während dieses Aufstiegs seines Körpers im Bereich der Gestirne entledigen.⁶¹ Doch trotz der genannten Gemeinsamkeiten gibt es dennoch so gravierende Unterschiede zwischen ihren christologischen Vorstellungen, daß es nicht ratsam erscheint, beide Konzeptionen in einen allzu engen Zusammenhang zu stellen.⁶² Denn für Apelles ging es in erster Linie darum, jeden Gedanken an eine Inkarnation des Gottessohnes von vornherein auszuschließen und dabei gleichzeitig den dem Marcionitismus drohenden Dokerismus abzuwehren. Christus mußte also für die Dauer seines irdischen Daseins mit einem wirklichen Körper ausgestattet sein, der jedoch auf keinen Fall wie alle anderen geboren sein durfte.⁶³ Daß Christus sich während seines Abstiegs durch die Sphären selbst mit einer siderischen Leiblichkeit bekleidete, erklärte für Apelles hinreichend, wie man sich die Provenienz eines echten, aber nicht geborenen, und damit von den menschlichen Körpern verschiedenen Leibes vorzustellen habe.

Ganz anders dagegen Hermogenes, für den keine Notwendigkeit bestand, sich über die Herkunft eines nicht geborenen Leibes Christi Gedanken zu machen, da er nach allem, was wir von seiner Christologie wissen, an der menschlichen Geburt Christi festgehalten hat.⁶⁴ Während Christus auf Erden lebte, hatte er nach Ansicht von Hermogenes einen ganz gewöhnlichen menschlichen Leib, der sich von seiner Substanz her nicht von der Körperlichkeit anderer Menschen unterschied; erst der Auferstandene zeichnete sich durch eine nicht mehr irdische, sondern verherrlichte, strahlende und der Sonne ver-

⁶¹ Vgl. auch Orbe: *La teologia dei secoli II e III* Bd. 2 S. 433f.

⁶² Vgl. auch May: *Hermogenes* S. 471. Auf die Unterschiede zwischen der Christologie des Apelles und der des Hermogenes weist auch Gounelle: *Il a placé sa tente dans le soleil* S. 205f. hin.

⁶³ Zu der Problemstellung der apellejischen Christologie vgl. oben unter 2.6.2.

⁶⁴ Hipp. Ref. VIII,17,3 ed. Marcovich S. 337,14–19. Und dazu auch Heintzel S. 53: «Hermogenes dagegen [s.c. im Unterschied zu Apelles] hält mit der kirchlichen Tradition an der Jungfrauengeburt fest, will also einen realen Menschenleib angenommen wissen: den irdischen Leib hat der Auferstandene mit dem verklärten vertauscht, den er bei der Rückkehr zum Vater in der Sonne ablegt, woher wohl diese strahlende, aber immer noch materielle Hülle stammt; überall ein strenges Festhalten an der evangelischen Tradition, . . .».

wandten Leiblichkeit aus,⁶⁵ die aber – und das schien Hermogenes außerordentlich wichtig gewesen zu sein – dennoch als echte Leiblichkeit zu erkennen war.⁶⁶ Hermogenes interessierte sich offenbar im Unterschied zu Apelles nicht so sehr für die irdische Existenzweise des Erlösers, ihm ging es allein um die bereits wunderbar verwandelte Körperlichkeit des vom Tode Erweckten,⁶⁷ die zwar noch als solche wahrzunehmen war, aber gleichzeitig schon über das bloß irdische Leben hinauswies. Christi Auferstehungsleib erschien Hermogenes anders als die übliche menschliche Körperlichkeit bereits verherrlicht und zu einer sonnenhaften Gestalt verklärt zu sein und damit zum Ausdruck zu bringen, daß der auferstandene Gottessohn von seinem Wesen her nicht länger zu dieser Welt, sondern in den göttlichen Bereich gehörte.⁶⁸

3.8.4.2 *Die Vorstellung vom Sonnenleib Christi als verklärte Körperlichkeit des Auferstandenen*

Daß der verherrlichte Leib des Auferstandenen nun ausgerechnet aus sonnenartiger und nicht beispielsweise aus einer dem Planeten Merkur verwandten Substanz bestand, lag für einen im antiken Denken geschulten Menschen wie Hermogenes offenbar sehr nahe.⁶⁹ Denn der Gedanke, daß die genau in der Mitte zwischen der hiesigen Erde

⁶⁵ Scott: *Origen and the Life of the Stars* S. 108 übersieht, daß Hermogenes, anders als Apelles, nicht aussagen wollte, daß Christus seinen Leib, mit dem er auf der Erde erschien, von der Sonne genommen habe.

⁶⁶ Hermogenes hat vermutlich großen Wert darauf gelegt, daß der Auferstandene seinen Jüngern ἐν σώματι erschienen ist, vgl. Hipp. Ref. VIII,17,3 ed. Marcovich S. 337,16f.

⁶⁷ So auch May: Hermogenes S. 471; Bolgiani: *Sullo scritto perduto* S. 118 und Orbe: *La teologia dei secoli II e III* Bd. 2 S. 474.

⁶⁸ Das entspricht weitgehend den neutestamentlichen Erzählungen von der Erscheinungsweise des Auferstandenen, die Hermogenes vermutlich ebenso anerkannte wie die Berichte über Christi Herkunft und Geburt, so Hipp. Ref. VIII,17,3 ed. Marcovich S. 337,14–16. In diesen Erzählungen wird zum einen betont, daß Christus wirklich körperlich war, sich berühren ließ oder sogar etwas aß, vgl. Lk. 24,36ff. und Joh. 20,24ff., andererseits wird aber auch darauf hingewiesen, daß für seinen Auferstehungsleib die Begrenzungen dieser Welt nicht mehr galten, vgl. dazu Metzger: *The Ascension of Jesus Christ* S. 83f.

⁶⁹ Chadwick: *Early Christian Thought* S. 142 A. 74 und etwas ausführlicher May: Hermogenes S. 470 hatten eine Beziehung zwischen der hermogeneischen Christologie und der Solar-Theologie der Kaiserzeit angenommen, doch wurde nicht so recht deutlich, wo hier der Zusammenhang zu der hermogeneischen Vorstellung vom Sonnenleib Christi liegen sollte.

und dem jenseits der Fixsterne vorgestellten göttlichen Bereich gelegene Sonne⁷⁰ sowohl mit dem Göttlichen als auch mit der Welt in Beziehung steht und zwischen beidem vermittelt, war zur Zeit des Hellenismus nicht nur unter Philosophen⁷¹ weit verbreitet. Für den Menschen jener Tage war die Sonne, die sich im Zentrum des Zwischenreiches zwischen dem irdischen Dasein dieser sichtbaren Welt und dem rein geistigen Jenseits befand, kein Gestirn wie jedes andere, sondern stand auf eine körperlich noch erfaßbare Weise für die der Wahrnehmung entthobene göttliche Region und verband diese mit der niederen Welt.⁷² Man war davon überzeugt, daß die Sonne im wahrsten Sinne des Wortes das unsichtbar Göttliche innerhalb der Grenzen von Zeit und Raum veranschaulichte und geradezu verkörperte.⁷³ Daß dieses Denken nicht nur den Heiden geläufig war, sondern auch die jüdisch-christliche Vorstellungswelt prägte, zeigen eine ganze Reihe von pseudepigraphen Apokalypsen aus dieser Zeit, in denen ein Mensch in die oberhalb der Erde gelegenen Sphären hinaufsteigt, um sich durch die Geheimnisse, die ihm dort eröffnet werden, belehren, ermahnen oder trösten zu lassen.⁷⁴ Dem Aufsteigenden

⁷⁰ Zu der Anordnung der Planetensphären im kaiserzeitlichen Denken vgl. Fideler: *Jesus Christ, Sun of God* S. 9ff. und besonders das Schaubild auf S. 11 sowie Cumont: *La théologie solaire* S. 451f. mit A. 1.

⁷¹ Eine besondere Rolle spielte hierbei natürlich das platonische Sonnengleichnis (*Politeia* 506 df.), vgl. dazu Festugière: *La Révélation d'Hermès Trismégiste* IV S. 168 A. 1. Sehr knapp heißt es Plut. *De Isid* 372 A ed. Froidefond S. 224: «... ἥλιον σῶμα τῆς ταγαθοῦ δυνάμεως <καὶ> φῶς ὁρατὸν οὐσίας νοητῆς...», vgl. auch Philo *De migr. Abr.* 40 ed. Wendland S. 276,8–11.

⁷² In der mit großer Wahrscheinlichkeit von Apuleius angefertigten Übersetzung des pseudaristotelischen Traktates *De Mundo* cap. XXVII,351 ed. Beaujeu S. 146f. sind es die Gestirne und in erster Linie die Sonne, die für das Wohlergehen im irdischen Bereich sorgen, vgl. auch die Anmerkung dazu in der Ausgabe von Beaujeu S. 332. Im XVI. Traktat cap. 26,5 ed. Nock/Festugière II S. 233,17ff. des *Corpus Hermeticum* wird die Sonne als *Demiurg* bezeichnet, der Himmel und Erde zusammenbindet, vgl. auch *Asclepius* cap. 29 ed. Nock/Festugière II S. 336,16–337,5 und zu dieser Vorstellung allgemein auch Lewy: *Chaldaean Oracles* S. 409ff.

⁷³ Vgl. Lewy: *Chaldaean Oracles* S. 411f., der davon spricht, daß die Sonnenverehrung mit der Vorstellung von einem ganz und gar transzendenten Gott, wie sie im Platonismus der Zeit vorherrschend war, verschmolzen wurde, ähnlich auch Fideler: *Jesus Christ, Sun of God* S. 40: «... the sun itself was never taken to represent the First Cause, and was merely seen as its image and manifestation on a lower level of being within the confines of space and time [...] This was a symbolic commonplace in the Hellenistic period in pagan, Jewish and early Christian thought».

⁷⁴ Als eine eigene Gattung wurden die sogenannten Aufstiegsapokalypsen zum ersten Mal von M. Dean-Otting: *Heavenly Journeys. A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature, Judentum und Umwelt* 8, Frankfurt/M. 1984 erkannt und beschrieben. Dean-Otting betont jedoch allzu einseitig allein den Kontrast zur pagan-

begegnet bei seinem Gang durch die Regionen, in die er als ein dieser Welt verhafteter Mensch gelangen kann, nie der ganz und gar transzendenten und unsichtbaren Gott selbst, sondern immer nur ein oder auch mehrere sichtbare und eindeutig körperlich vorgestellte Erscheinungen von Gottes δόξα, die – und das ist entscheidend – alle wie die Sonne leuchten und strahlen.⁷⁵ Die Bewohner der himmlischen Sphären⁷⁶ haben demnach zwar einen für den irdischen Menschen wahrnehmbaren Leib, der jedoch ganz offensichtlich kein gewöhnlicher Leib ist, sondern dadurch, daß er sonnenartig glitzert und funkelt, die göttliche Herrlichkeit offenbar macht.⁷⁷ Mit

hellenistischen Umwelt, wie ihr Himmelfarb: *Ascent to Heaven* S. 7 völlig zu Recht vorwirft.

⁷⁵ Schon die älteste dieser Apokalypsen, das aus der zweiten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts stammende griechische Henochbuch, beschreibt, wie sich Henoch dem himmlischen Heiligtum näherte und auf einem Thron die göttliche Herrlichkeit sitzen sah, deren Äußeres wie die Sonne leuchtete, gr. Henoch 14,20 ed. Black S. 29. In den späteren Apokalypsen wird dieses Motiv gesteigert. Im slavischen Henoch, das vermutlich noch vor 70 entstanden ist und von einem Autor stammt, der versucht, seinen jüdischen Glauben an eine gebildete Umwelt zu vermitteln (vgl. Böttrich: *Slavischer Henoch* S. 808ff.) wird Henoch von zwei sonnenartigen Engeln in den Himmeln geleitet (1,5 ed. Böttrich S. 833), trifft im sechsten Himmel auf Engelscharen, die noch stärker als die Sonne strahlen (19,1 ed. Böttrich S. 880) und wird schließlich von Michael mit einem sonnenartigen Öl gesalbt und damit selbst zu einem sonnenhaft Verherrlichten (22,10 ed. Böttrich S. 898f.), vgl. dazu auch Himmelfarb: *Ascent to Heaven* S. 9ff. Dem in den Himmel aufgestiegenen Baruch wird im III. Baruch, einer christlich überarbeiteten Schrift aus dem zweiten Jahrhundert (vgl. Charles: *III. Baruch* S. 520) sogar versprochen, daß er Gott sehen werde (6,13 ed. James S. 89,8 und 7,2 ed. James S. 89,25f.), doch zu sehen bekommt er nur die Herrlichkeit der Sonne (7,5 ed. James S. 89,33f.), die auf die noch größere Herrlichkeit des unsichtbaren und verborgenen Gottes hinweist, vgl. Dean-Otting: *Heavenly Journeys* S. 155 und Himmelfarb: *Ascent to Heaven* S. 87ff.

⁷⁶ Dämonen, Engel oder auch Gestirne gehören nach dem Denken der Zeit zu dieser mittleren Transzendenzebene und werden häufig nicht klar voneinander abgegrenzt, vgl. F. Bolgiani: *Dei, astri e demoni negli scrittori dei primi secoli*, in: *L'autunno del diavolo: Diabolos, Dialogos, Daimon. Convegno di Torino 17/21 ottobre 1988 a cura di Eugenio Corsini I*, Milano 1990, S. 217–230 und Scott: *Origen and the Life of the Stars* S. 60.

⁷⁷ In der Fassung A des Testament des Abraham, einer Schrift, die vermutlich um die Zeitenwende entstand (vgl. dazu Delcor: *Le testament d'Abraham* S. 73ff.) trifft der in den Himmel entrückte Abraham auf eine ganze Reihe von göttlichen Funktionsträgern, die einen Leib aus sonnenhafter Substanz besitzen. Zunächst begegnet ihm im Hain von Mamre der Erzengel Michael, der wie die Sonne leuchtet (vgl. Test. Abr. II ed. James S. 78,24). In den Himmel entrückt sieht er einen sonnenartigen Engel auf einem Thron sitzen (Test. Abr. XII ed. James S. 90,23f.). Interessanterweise bekleidet sich später auch der Tod, der im Auftrag des unsichtbaren Gottes an Abraham handeln soll, mit einem glänzenden Umhang und nimmt so ein sonnenförmiges Aussehen an: *ὁ θάνατος [. . .] περιβάλετο στολήν λαμπροστάτον*

ihrem für den erdgebunden Menschen sichtbaren Äußeren spiegeln die in den Sphären angesiedelten Engelwesen auf wahrnehmbare Weise etwas gleichsam Göttliches wider.⁷⁸ Wenn von sonnenförmigen, verherrlichten Wesen die Rede war, dann wußte der kundige Hörer, daß sich auf einer höheren Ebene der Transzendenz, aber dennoch körperlich sichtbar, etwas eigentlich selbst Unsichtbares und nur dem Geistigen zugängliches Göttliches zu erkennen gab.⁷⁹ Umgekehrt konnte dem Gläubigen auch die Möglichkeit in Aussicht gestellt werden, selbst eines Tages zu einem Bewohner der himmlischen Sphären verklärt und wie die dort lebenden sonnenartigen Getalten mit einer strahlenden und verherrlichten Leiblichkeit ausgestattet zu werden.⁸⁰ Und als Christ jener Zeit las man in den Evangelienchriften, daß schon während seiner irdischen Wirksamkeit an Christi Leib, zumindest für eine kurze Zeit und nur für die Jünger sichtbar, dessen göttliche Natur offenbar wurde, indem seine Äußeres plötzlich glänzte und wie die Sonne leuchtete.⁸¹ Hinter seiner ganz gewöhnlichen und menschlichen Körperlichkeit konnten die Jünger einen Moment lang den Abglanz der Herrlichkeit des selbst unerkennbaren Gottes wahrnehmen.⁸² Für Hermogenes, der ja nach dem Bericht des Hippolyt das Zeugnis der Evangelien als Maßgabe für seinen Glauben ansah,⁸³ mußte es geradezu auf der Hand gelegen haben, nicht nur dem zeitweilig verklärten Christus einen Sonnenleib

καὶ ἐποίησεν ὅσιν ἡλιόμορφον . . .», vgl. Test. Abr. XVI ed. James S. 97,7–9 und 24. Einen aus dem Himmel herabsteigenden Engel mit sonnenhaftem Aussehen kennt auch die Johannesapokalypse, Apk.10,1.

⁷⁸ Vgl. dazu auch Dean-Otting: *Heavenly Journeys* S. 216.

⁷⁹ Die sonnenförmige Erscheinungsweise gehörte für die Verfasser der genannten Apokalypsen offenbar zum Inventar einer Angelo- oder Theophanieschilderung, so auch Böttrich: *Slavischer Henoch* S. 833.

⁸⁰ Den Gerechten wurde Dan. 12,3; IV. Esra 7,97 und auch Mt. 13,43 die Verwandlung in eine strahlende und der Sonne vergleichbaren Existenz in Aussicht gestellt, vgl. auch Hengel: *Judentum und Hellenismus* S. 357ff. und *Himmelfarb: Ascent to Heaven* S. 50ff. In diese Richtung interpretierte ja auch Clemens im Unterschied zu Hermogenes das Setzen des Zeltes in die Sonne von Ps. 18,5, vgl. Clem. Ecl. 56,4–6 ed. Stählin S. 153,10–24.

⁸¹ Mk. 9,1ff. par. Besonders Mt. 17,2 spricht davon, daß sein Leib wie die Sonne leuchtete, während alle Synoptiker davon erzählen, daß dem zeitweise Verherrlichten die als bereits verwandelt gedachten Lichtgestalten Mose und Elia erschienen und er mit ihnen redete.

⁸² In diesem Sinne wurde die Erzählung von der Verklärung in der frühen Kirche häufig verstanden, vgl. dazu auch McGuckin: *The patristic exegesis of the transfiguration* S. 337ff.

⁸³ Hipp. Ref. VIII,17,3 ed. Marcovich S. 337,14–16.

zuzuschreiben, sondern auch dem Auferstandenen,⁸⁴ der mit dem Tod die irdisch-materielle Weise der Existenz bereits hinter sich gelassen hatte und sich nun anschickte, zum Vater aufzusteigen.⁸⁵ Mit seiner nun nicht länger dem niederen Bereich der Erde verhafteten, sondern wunderbar verklärten und der Sonne verwandten Leiblichkeit enthüllte der Auferstandene nach Ansicht von Hermogenes innerhalb des irdischen Bereichs sein wahres Wesen, das während seiner irdischen Existenz hinter seinem menschlichen Leib verborgen geblieben war.⁸⁶ Erst an dem verherrlichten Sonnenleib des Auferstandenen, mit dem er in den Himmel hinaufstieg und den er im Zuge seiner Himmelfahrt durch die die Erde einhüllenden Sphären dann auch in der Sonne zurückließ, wurde sichtbar und damit auch für den erdgebundenen, der sinnlichen Wahrnehmung verhafteten Menschen erkennbar,⁸⁷ daß Christus nicht nur bloßer Mensch,⁸⁸ sondern zugleich auch der Sohn des selbst unsichtbaren Gottes war.⁸⁹

⁸⁴ Das vermutet auch Orbe: *La teologia dei secoli II e III* Bd. 2 S. 449: «Ermogene intese dire probabilmente che nell'ascensione Christo depose il proprio corpo nel sole, facendolo risplendere come sul Tabor (cfr. Mt. 17,2: ὡς ὁ ἥλιος)».

⁸⁵ Darauf, daß in der patristischen Exegese die zeitweilige Verklärung Jesu und die endgültige Verherrlichung des Auferstandenen unmittelbar zusammengehören, macht auch McGuckin: *The Transfiguration of Christ* S. 122ff. und Ladner: *Handbuch der frühchristlichen Symbolik* S. 33ff., besonders S. 36, aufmerksam.

⁸⁶ Eine ähnliche Auffassung vertrat auch Origenes *Contr. Cels.* III,41 ed. Koetschau S. 237,15–18, der davon ausging, daß der Auferstehungsleib Christi, mit dem er durch die Sphären zum Vater emporstieg, gegenüber der gewöhnlichen Körperlichkeit verwandelt und von den Schwächen des irdischen Fleisches befreit ist, um die Göttlichkeit Christi offenbar zu machen, vgl. auch Eichinger: *Die Verklärung Christi* S. 99ff.

⁸⁷ Hermogenes hatte sich, nach dem, was wir wissen, sowohl mit der Frage nach der Erkenntnis des von Gott gut Geformten in der Welt, *Tert. Adv. Herm.* 8,2 ed. Waszink S. 24,17–19, als auch mit dem Problem der Erkenntnis der der Wahrnehmung entzogenen ungeschaffenen Materie beschäftigt, *Tert. Adv. Herm.* 35,2 ed. Waszink S. 54,19–21, so daß es nicht ausgeschlossen erscheint, daß ihm die Vorstellung vom Sonnenleib des Auferstandenen auch wichtig war, um zu erläutern, wie denn die Göttlichkeit Christi für den Menschen überhaupt erkennbar gewesen sei.

⁸⁸ Hier wird noch einmal ganz deutlich, daß die von Heintzel S. 81 für Hermogenes behauptete adoptianische Christologie für Hermogenes unmöglich in Frage kommen kann.

⁸⁹ Es wäre ebenfalls denkbar, daß sich Hermogenes, der ja sehr intensiv im platonischen Denken geschult war, ähnlich wie Origenes der Vorstellung vom Ätherleib bedient hätte, um die Auferstehungsleiblichkeit Christi konkret zu denken, vgl. dazu Crouzel: *Le thème platonicien* S. 225ff. und Scott: *Origen and the Life of the Stars* S. 155. Doch die Quellenlage erlaubt an dieser Stelle keine weiteren Schlußfolgerungen.

KAPITEL 3.9

ZUSAMMENFASSUNG: HERMOGENES ALS EIN THEOLOGISCHER UND PHILOSOPHISCHER LEHRER DER GROßKIRCHE DES ZWEITEN JAHRHUNDERTS

Die Lehre des Hermogenes, soweit wir sie noch aus den wenigen, von zeitgenössischen Gegnern überlieferten Bruchstücken rekonstruieren konnten, macht keineswegs den Eindruck, als wäre hier ein theologischer Außenseiter am Werk gewesen, den man kaum als einen Christen bezeichnen möchte.¹ Ebenso erscheint es anachronistisch und verfehlt, in ihm einen hinter dem geistigen Fortschritt seiner Zeit zurückgebliebenen Theologen zu sehen,² der sich nicht von der liebgewonnenen Vorstellung einer Schöpfung aus Materie zu trennen vermochte und sie deshalb auch als Christ weiterhin unkritisch lehrte.³ Vielmehr wird man ihn aus der geistigen Situation eines Christen des ausgehenden zweiten Jahrhunderts beurteilen müssen⁴ und ihn als einen philosophisch-platonisch geschulten Lehrer verstehen müssen, dem es im Kern darum ging, von seinem Glauben her vertretbare und auch für den Verstand nachvollziehbare Antworten auf die entscheidenden Fragestellungen nach dem Wesen Gottes, den Prinzipien und ihrer Erkenntnis, der Entstehung dieser sichtbaren Welt und des Menschen sowie nach seiner Erlösung zu geben. Er wollte ganz offensichtlich seine eigene Auffassung des Glaubens als

¹ So Grant: *Miracle and Natural Law* S. 144, den allein die kurzen Notizen über die Christologie des Hermogenes veranlassen, ihn überhaupt einen Christen zu nennen.

² Heintzel S. 77ff. sieht in Hermogenes einen Vertreter eines philosophisch verstandenen Dualismus zwischen Gott und der Materie, über den die Entwicklung der kirchlichen Lehre schon im ausgehenden zweiten Jahrhundert hinweggegangen ist.

³ So das Urteil von Waszink: *Bemerkungen zum Einfluß des Platonismus im frühen Christentum* S. 145: «Hier hat nun offenbar schon ein im mittleren Platonismus geschulter Mann, der später zum Christentum übertrat, ein sehr wesentliches Lehrstück des mittleren Platonismus nicht aufgeben wollen, und Tertullian hat all seine Energie aufbieten müssen, um darzutun, daß Hermogenes schon aufgrund dieses einen Dogmas – das Wort wird damals noch ununterschiedlich für Lehrstücke von Christen, Ketzern und heidnischen Philosophen gebraucht – nie und niemals als ein Christ betrachtet werden könne».

⁴ So auch May: *Hermogenes* S. 473, der zu dem Ergebnis kommt, daß Hermogenes, auf dem Hintergrund seiner Zeit betrachtet, keineswegs ein Sonderling war.

eine vertretbare und durchaus vernünftige Lehre seinen Schülern übermitteln und ihnen ebenso wie dem am Christentum Interessierten deutlich machen, daß auch der christliche Glaube zufriedenstellende Antworten auf diese, von den Philosophen häufig verhandelten Themen anbieten konnte. Mit allen Gebildeten seiner Zeit war sich Hermogenes darin einig, daß es nur einen einzigen, transzendenten, gänzlich unveränderlichen und vollkommen guten Gott geben könne⁵ und daß sich alles weitere Nachdenken über die Entstehung der Welt und des Menschen an diesem philosophisch-theologischen Gottesbild messen lassen mußte.⁶ Er meinte nun aber zeigen zu können, daß diese Vorstellung von dem einen jenseitigen Gott keineswegs zu einer Unterscheidung zwischen Gott und Schöpfer führen mußte, sondern daß sich vielmehr mit seiner Lehre von der göttlichen Schöpfung auf eine dem Verstande gemäßen Art an Gott als des alleinigen Schöpfers aller Dinge festhalten ließe, ohne deshalb notwendig zu unhaltbaren und Gott nicht gemäßen Aussagen zu gelangen.⁷ Schon allein dadurch, daß er den einen Gott als den Schöpfer dieser Welt und des Menschen erweisen wollte, wird sehr deutlich, daß es kaum zutreffend sein dürfte, Hermogenes als einen Gnostiker zu bezeichnen,⁸ da er ja gerade gegenläufig zu vielen gnostischen Weltentstehungskonzepten von der unbedingten Einheit zwischen dem obersten Gott

⁵ An dieser Stelle herrschte zwischen den geschulten Heiden und Christen Konsens, vgl. auch Grant: *Early Christian Doctrine of God* S. 20ff.

⁶ Gottes *condicio* stand deutlich am Anfang seiner Erklärung zum göttlichen Schöpfungswerk, vgl. Tert. Adv. Herm. 2,2–4 ed. Waszink S. 16,15–17,14.

⁷ Das dürfte sein eigentliches Interesse mit seiner Lehre von der göttlichen Schöpfung gewesen sein, und nicht, wie immer wieder zu lesen ist, die Herkunft des Schlechten zu ergründen, wie Heintzel S. 19; Hilgenfeld: *Ketzergeschichte* S. 554; Lietzmann: *Geschichte der Alten Kirche II*, S. 270; Quacquarelli: *L'Adversus Hermogenem* S. 66; Armstrong: *Genesis* S. 102; May: *Hermogenes* S. 463 und ders: *Schöpfung aus dem Nichts* S. 142ff. behauptet hatten.

⁸ Dennoch wird Hermogenes immer wieder als Gnostiker bezeichnet, ohne jedoch kenntlich zu machen, was an seinem Denken gnostisch zu nennen ist, vgl. Kretschmar: *Hermogenes* Sp. 266; Chadwick: *Early Christian Thought* S. 47; Pépin: *Echos de théories gnostiques de la matière* S. 260ff.; Tröger: *Das Christentum im zweiten Jahrhundert* S. 77; Neymeyr: *Die christlichen Lehrer* S. 41. Ungnostisches Denken bescheinigt dem Hermogenes schon Heintzel S. 42ff. Ihm folgt Orbe: *Hacia la primera teología* S. 270 und May: *Hermogenes* S. 473, obwohl er in der Materielehre eine «ähnliche geistige Grundhaltung, wie sie den Gnostikern eigen war», zu erkennen glaubte. Chapot: *L'hérésie d'Hermogène* S. 103ff. vermißt bei Hermogenes zwar den für das gnostische Denken typischen Ansatz bei der Soteriologie, bescheinigt ihm aber wegen seines Dualismus und seiner Weltverachtung eine gewisse Nähe zu gnostischem Denken.

und dem Schöpfer ausging.⁹ Er verstand sich offenbar selbst als rechthgläubiger Christ und Denker der Großkirche,¹⁰ der sich zu dem einen wahren Gott und Schöpfer bekannte und nun begründet darlegen wollte, wie der Glaube daran, daß dieser Gott die sichtbare Welt und den Menschen geschaffen habe, auch auf eine dem Verstand angemessenen Weise nachvollzogen werden könne.¹¹ Um jedoch dem göttlich-transzendenten und guten Sein gemäß von einer Schöpfung zu reden, bedurfte es nach seiner Ansicht unbedingt der Annahme einer aus sich heraus ungeschaffenen Materie als zweiten Prinzips, weil nur so gewährleistet sei, daß Gott auch als der Schöpfer unveränderlich, unteilbar, ewig und gut gedacht werden könne.¹² Verzichtete man nämlich wie eine ganze Reihe von Theologen seiner Zeit auf die Annahme einer von Gott unabhängigen Materie und meinte statt dessen, Gott habe zunächst die Materie aus sich heraus geschaffen, um sie dann in einem zweiten Schritt zum Kosmos zu gestalten und zu ordnen,¹³ läßt sich die Schöpfung nach Auffassung von Hermogenes nicht mehr dem göttlichen Wesen angemessen denken, weil man am Ende gezwungen wäre, ihm Unbeständigkeit, Teilbarkeit und letztlich auch Schlechtigkeit zu unterstellen. Vermutlich hat sich Hermogenes in erster Linie mit diesen Theologen auseinandergesetzt und ihnen vorgehalten, daß eine solche Lehre von der göttlichen Schöpfung, die die Materie nicht als ein eigenständiges und von Gott unabhängiges Prinzip betrachtet, kaum geeignet sein kann, gegenüber denjenigen, die den Schöpfer aufgrund seines Werkes verachteten und von dem echten transzendenten Gott unterschieden, deutlich zu machen,

⁹ Vgl. auch Heintzel S. 43ff. und May: Hermogenes S. 464.

¹⁰ Daß es nur einen Gott und Schöpfer gebe, betonte das sich als rechthgläubig bezeichnende Christentum des ausgehenden zweiten Jahrhunderts immer wieder, z.B. Iren. Adv. Haer. IV,5,1 ed. Rousseau S. 424,1–426,20, der gegenüber Marcioniten und Gnostikern betont, daß die Schrift nur einen Gott und Schöpfer kenne, sowie Tertullian, bei dem es ausdrücklich heißt, daß die Rechthgläubigen bekennen: «... *unum omnino Deum esse nec alium praeter mundi conditorem*», vgl. De praescr. XIII,2 ed. Refoulé S. 197, 2f., ähnlich auch Adv. Marc. IV,2,2 ed. Kroymann S. 547,12–16.

¹¹ Man sollte es nicht gering schätzen, daß selbst sein entschiedener Gegner Tertullian zugeben muß, daß Hermogenes nichts anderes über Gott lehrte, vgl. Tert. Adv. Herm. 1,3 ed. Waszink S. 16,2.

¹² So der hermogeneische Argumentationsgang in Tert. Adv. Herm. 2,2–4 ed. Waszink S. 16,15–17,14.

¹³ Für uns ist diese Lehre, die von Gott als des einzigen Prinzips ausgeht, welches die Materie hervorgebracht hat, zuerst bei Tatian und Basilides, sowie bei Theophilus und Irenäus faßbar, vgl. auch May: Schöpfung aus dem Nichts S. 151ff.

daß der eine Gott auch der Schöpfer einer von ihm wesensverschiedenen Schöpfung sein könne. Dazu bedurfte es in seinen Augen unbedingt der Annahme eines zweiten ewigen Prinzips.¹⁴ Andererseits war für ihn die präexistente Materie auch deshalb so wichtig, weil er der Ansicht war, daß sich nur mit ihr, als der von Gott Beherrschten und Geformten, wirklich nachvollziehbar zeigen ließ, daß Gott in seinem Werk der Schöpfung zum Ausdruck kam und als die alleinige Ursache des Guten auch zweifelsfrei erkannt werden konnte. Die Materie war also in seinen Augen nicht nur notwendig, um den Kosmos als etwas von Gott substantiell Unterschiedenes zu denken, sondern zugleich auch, um zu veranschaulichen, daß die Welt sichtbarer Ausweis des guten göttlichen Handelns war.¹⁵ Ihm ging es nicht nur darum, das nicht zu leugnende Schlechte in dieser Welt zu erklären,¹⁶ vielmehr wollte er mit Hilfe der Vorstellung von einer präexistenten Materie als eines zweiten ungeschaffenen Prinzips neben Gott darlegen, daß das christliche Bekenntnis zu dem einen guten Schöpfergott auch angesichts einer keineswegs vollkommenen und ganz und gar guten Welt dennoch mit dem Verstand nachvollzogen und auf eine diesem Gott angemessenen Weise gedacht werden könne.

In seiner Beschreibung dieser von ihm als unverzichtbar erwiesenen Materie und des Schöpfungsvorgangs ließ sich Hermogenes vom mittelpatonischen Denken leiten¹⁷ und zeigte sich in erster Linie von den Ansichten seines unmittelbaren Zeitgenossen Attikus geprägt,¹⁸ der wie viele Platoniker im zweiten Jahrhundert den Schöpfer ausdrücklich mit dem Guten identifizierte¹⁹ und zugleich deutlich machen wollte, daß der Vater und Schöpfer aus seinen Werken zu erkennen sei.²⁰ Ähnlich wie Attikus unterschied Hermogenes zwischen der

¹⁴ Vgl. Tert. Adv. Herm. 2,4 ed. Waszink S. 17,12–14 wird die Materie als denknotwendig erwiesen und auf sie die Wesensverschiedenheit zwischen Gott und Welt zurückgeführt.

¹⁵ Tert. Adv. Herm. 8,2 ed. Waszink S. 24,17–19 macht diesen Zusammenhang sehr deutlich.

¹⁶ Hermogenes hielt die Welt jedoch keineswegs insgesamt für etwas Schlechtes, wie May: Hermogenes S. 473, Orbe: La teologia dei secoli II e III Bd. 1 S. 191 und Chapot: L'hérésie d'Hermogène S. 100ff. annehmen.

¹⁷ Das hatte bereits Waszink: Observations S. 129ff. nachgewiesen.

¹⁸ Quacquarelli: L'Adversus Hermogenem S. 53 versteht die Darstellung der göttlichen Schöpfung bei Hermogenes als eine wenig originelle Übernahme der grundlegenden Ideen des Numenius, muß jedoch zugeben, daß jener keinerlei Stufung des Göttlichen erkennen ließ.

¹⁹ Attikus Fr. 12Des Places, vgl. dazu auch Baltes: Attikos S. 40.

²⁰ Attikus Fr. 9,35–38Des Places.

vollkommen gestaltlosen und als solcher keineswegs aus sich heraus schlechten Materie und einem ihr inhärenten ungeordneten und chaotischen Bewegungsimpuls, den auch er im Sinne einer üblen, wirren und für die Materiebewegung verantwortlichen Urseele verstanden hat. Die Feststellung, daß an der neutralen Materie eine – wenn auch konfuse und offenbar als solche sogar Schlechtes enthaltende – Seele wirkte,²¹ war beileibe kein unwichtiges Detail der hermogeneischen Lehre von der Schöpfung, sondern ermöglichte es ihm, sich die Übertragung von etwas Intelligiblem in den Bereich der Materie vorzustellen, da Gott, um auf die von ihm von ihrem Wesen zutiefst geschiedene Materie überhaupt Einfluß ausüben zu können, in zumindest einem Aspekt mit ihr konvergieren mußte. Daher nahm Hermogenes ebenso wie Attikus auch im Bereich des Göttlichen ein ihm zugehöriges Bewegungsprinzip und damit so etwas wie eine göttliche Seele an, welche sich jedoch im Unterschied zur materiellen Seele vollkommen geordnet und harmonisch bewegte.²² Mittels dieser göttlichen Seelenbewegung, unter der sich Hermogenes vielleicht Christus als den die Schöpfung durchwaltenden Logos vorgestellt hat,²³ gab Gott der aus sich heraus wüsten und chaotischen Materieseelenteil am Göttlichen und gestaltete sie damit zu etwas Schönerem und erkennbar Guten, das nunmehr von seinen wirren Bewegungen abließ und ausgeglichene Bewegungen vollzog, um das Göttliche im Bereich des Materiellen zum Ausdruck zu bringen.²⁴

Mit diesem Modell, die göttliche Schöpfung zu verstehen, gelang es Hermogenes, deutlich zu machen, daß man sich Gott keineswegs anthropomorph vorstellen müsse, um ihn als Schöpfer aller Dinge begreifen zu können, sondern daß er gleichsam aus der Ferne nur durch seine bloße Gegenwart und damit vollkommen mühelos den

²¹ Vgl. dazu besonders Tert. Adv. Herm. 11,1 ed. Waszink S. 27,9f.

²² Tert. Adv. Herm. 42,3 ed. Waszink S. 62,22–63,4.

²³ Die Quellen machen dazu leider keine weiteren Angaben. Daß Christus keinerlei kosmische Funktion ausgeübt haben sollte, wie Heintzel S. 81, May: Hermogenes S. 471 und Chapot: L'hérésie d'Hermogène S. 89 meinen, läßt sich aber ebenso wenig beweisen, zumal weder Heintzel und May noch Chapot auf die seelische Bewegung Gottes eingehen.

²⁴ Tert. Adv. Herm. 43,2 ed. Waszink S. 63,16f. Offensichtlich versuchte Hermogenes mittels der göttlichen Seelenbewegung den transzendenten Gott und die Materie in Kontakt treten zu lassen. Er wollte also keineswegs Gott und Welt konsequent voneinander trennen und die Welt zu etwas Gottfernem und Schlechten zu machen, wie es ihm Chapot: L'hérésie d'Hermogène S. 97ff. vorwirft.

Kosmos gestaltete und dauerhaft am Leben erhielt.²⁵ Somit konnte Hermogenes nachweisen, daß der eine und schlechthin transzendente Gott ohne Einbuße an Sein auch als der Schöpfer dieser Welt gedacht werden könne, wenn man nur eine ungeschaffene und aus sich heraus beseelte Materie als das zweite Prinzip annahm. Dann war es nämlich möglich, auf eine verstehbare Weise zu zeigen, daß in allem, was schön und harmonisch ist, die göttliche Formung zum Tragen kam, andererseits aber alles Schlechte und Widergöttliche der nie gänzlich zu überwindenden Neigung der materiellen Seele zu Unordnung und Chaos zuzuschreiben und es damit zugleich in die weiteste Entfernung zu Gottes schöpferischer Tätigkeit zu bringen.²⁶ Für diese Interpretation der göttlichen Schöpfung aus ungeschaffener und selbstbewegter Materie berief sich Hermogenes auf den ihm als Autorität geltenden Text der Genesis, in dem er Gottes Schöpfung aus eben dieser Materie bis in alle Einzelheiten beschrieben fand. Wie es in den philosophischen Schulen jener Zeit gelehrt wurde, ging er Wort für Wort am Text entlang und klärte sorgfältig die genaue Bedeutung jeder Aussage in ihrem Zusammenhang und kam so zu dem Ergebnis, daß diese Erzählung von der Schöpfung nicht nur von der Materie als dem Worin allen Werdens wußte, sondern das zweite Prinzip als der Weltentstehung von jeher zugrundeliegend kennzeichnete, es bar aller Qualität und gleichzeitig aus sich heraus bewegt und ganz und gar konfus nannte.²⁷ Mit seiner Auslegung konnte er an eine lange, aus dem jüdisch-hellenistischen Raum stammende Tradition anknüpfen, die es schon vor ihm gewohnt war, in den ersten Versen der Genesis eine philosophischen Lehren vergleichbare Vorstellung von der göttlichen Schöpfung aus ungeformter und dieser Welt vorauslaufender Materie dargestellt zu sehen. Hermogenes bediente sich offenbar einzelner Elemente dieser für uns nicht immer mehr genau zu erfassenden Tradition und entwickelte vermutlich auf ihrer Basis seine detaillierte und am exakten Wortlaut des Textes ausgerichtete Exegese von Gen. 1,1–2 als Beleg für sein Verständnis

²⁵ Das wollte Hermogenes offenbar mit den Bildern vom Magneten und der Schönheit, die beide auf eine geradezu unwiderstehliche Weise wirken, verdeutlichen, vgl. Tert. Adv. Herm. 44,1 ed. Waszink S. 64,4–7.

²⁶ Tert. Adv. Herm. 2,4 ed. Waszink S. 17,10–14 und 10,1 ed. Waszink S. 26,5–13 machen deutlich, daß es Hermogenes darum ging, auf keinen Fall Gott für das Schlechte verantwortlich zu machen.

²⁷ Die Genesisexegese war offenbar ein zentraler Bestandteil der nicht mehr vorhandenen Schrift des Hermogenes, vgl. auch Bolgiani: Sullo scritto perduto S. 97ff.

der göttlichen Schöpfung aus selbst ungeschaffener Materie.

In genau der gleichen Weise ließ sich nun auch die Entstehung der menschlichen Seele begreifen, deren Herkunft Hermogenes pointiert und zur großen Entrüstung seiner Gegner ebenfalls in der Materie begründet sah.²⁸ In Analogie zum Makrokosmos bildete offenbar auch hier im Mikrokosmos die materielle Seele die Grundlage, damit einerseits etwas Göttliches in einem ihm ursprünglich fremden Bereich zur Wirksamkeit gelangen konnte – die menschliche Seele also als das gute Geschöpf Gottes zu erkennen war –, andererseits aber auch an dieser Stelle deutlich werden konnte, daß die menschliche Seele, die doch von Gott als sein eigenes Ebenbild und damit notwendig gut geschaffen war, dennoch, wie in der Schrift berichtet, in die Sünde fallen konnte.²⁹ Wie schon im Hinblick auf die Entstehung und das Wesen des gestalteten Kosmos, wollte Hermogenes vermutlich auch an dieser Stelle hervorheben, daß der eine transzendente und vollkommen gute Gott auch als der Schöpfer des Menschen und seiner Seele dann angemessen denkbar sei, wenn man eine von Gott unabhängige Materie annimmt. Auf diese Weise könne glaubhaft gemacht werden, daß nicht nur die sichtbare Welt, sondern auch die menschliche Seele etwas aus Göttlichem und Materiellem Zusammengefügtes sei, dessen inhärente Neigung zur Sünde nicht dem einen schaffenden Gott zur Last gelegt werden dürfe.³⁰ Die Berechtigung zu einer solchen Interpretation der menschlichen Seele leitete Hermogenes aus Gen. 2,7 ab, wo ja ausdrücklich davon die Rede war, daß die lebendige Seele des Menschen aus dem Staub der Erde und der göttlichen Einhauchung gebildet sei. Wiederum wird der im Umgang mit Texten intensiv geschulte Hermogenes jedes einzelne Wort sorgfältig untersucht und festgestellt haben, daß der Staub der Erde nur die Materie, der Hauch aber nichts anderes als die Gabe des göttlichen Pneuma meinen konnte. Hermogenes veränderte damit

²⁸ Tert. *De anim.* 1,1 ed. Waszink S. 1,1–3; 3,4 ed. Waszink S. 5,14–20; 11,2 ed. Waszink S. 14,29–33.

²⁹ Auch hier ging es Hermogenes offenbar darum deutlich zu machen, daß der gute und transzendente Gott zwar die Seele des Menschen gebildet hat die Sünde aber, ähnlich wie die im Bereich des Materiellen die immer auch vorhandene Unvollkommenheit und Schlechtigkeit, nicht gegen Gott, den alleinigen Schöpfer, gekehrt werden darf.

³⁰ Daß Hermogenes in seiner Lehre vom Kosmos und der menschlichen Seele bestrebt war, keinen Zusammenhang zwischen Gott und dem Schlechten herzustellen, betont auch May: Hermogenes S. 468.

aber keineswegs den Text der Genesis, indem er mit dem Hauch die Begabung der aus sich heraus materiellen Seele mit dem Pneuma beschrieben fand, wie ihm von Tertullian vorgeworfen wurde,³¹ sondern stand mit dieser Auslegung auf dem Boden einer alten und sowohl im hellenistischen Judentum als auch unter den frühen Christen verbreiteten Tradition,³² die unter der Einhauchung von Gen. 2,7 eine ganz besondere, Gottesebenbildlichkeit vermittelnde Ausstattung des Menschen oder seiner Seele mit göttlichem Pneuma verstand, die das Geschöpf in unmittelbare Nähe zu Gott brachte. Mit der Sünde verlor der Mensch jedoch dieses ihn auszeichnende und über die restliche Schöpfung erhebende Wesen, so daß der Mensch nunmehr entgegen Gottes guter Intention zu einer defektiven und erlösungsbedürftigen Gestalt wurde. An diese exegetische Tradition von Gen. 2,7, die im Christentum der ersten Jahrhunderte sehr verbreitet war, schloß sich Hermogenes offenbar ebenso an wie Tatian, zu dem Hermogenes an dieser Stelle eine große Nähe zeigte, während er dessen Einprinzipienlehre und Vorstellung von einer aus Gott gewordenen und damit nicht anfangslosen Materie vermutlich wenig überzeugend und in sich unstimmig gefunden hatte. Beide theologischen Lehrer verstanden die Einhauchung des göttlichen Pneuma im Sinne einer engen, substantiell gedachten Verbindung des Göttlichen mit der ursprünglich materiellen Seele, die durch diese Gabe veredelt und zur Erkenntnis des Höheren befähigt werden sollte. Doch statt sich dieser Gabe würdig zu erweisen, fiel die Seele in die Sünde und verlor damit ihre Gottesebenbildlichkeit und direkte Teilhabe an Gott. Mit dieser Vorstellung von der Entstehung der menschlichen Seele aus der ungeschaffenen Materie, die sich von zeitgenössischen gnostischen Entwürfen sehr charakteristisch unterschied,³³ konnte Hermogenes auf eine dem Verstand nachvollziehbare Weise zeigen, daß das, was an der Seele des Menschen von Gott herrührte, das göttliche Pneuma, an der Sünde des Menschen gerade nicht

³¹ Tert. *De anim.* 11,2 ed. Waszink S. 14,30f. Dieser Vorwurf wird von Waszink: *De Anima* S. 12* und Chapot: *L'hérésie d'Hermogène* S. 80 wiederholt.

³² Die Auslegung des Hermogenes ist also eine «Eintragung der ihm vorgegebenen Interpretationsweise in den Text», so Hauschild: *Gottes Geist* S. 199.

³³ Gnostiker trennten ja im Unterschied zu Hermogenes, aber auch zu Tatian, die Gabe des göttlichen Pneuma vom lediglich demiurgischen und den Menschen beseelenden Hauch ab, vgl. Hauschild: *Gottes Geist* S. 263ff. und Poirier: *La lecture pneumatologique* S. 11ff.

beteiligt war, und sich vielmehr von einer solchen sündig gewordenen Seele zurückzog. Somit war für Hermogenes auch im Hinblick auf den Menschen und seine Seele gewährleistet, daß man sich den einen und schlechthin guten Gott auch als den alleinigen Schöpfer denken konnte, ohne ihn deshalb für die Sünde des Menschen verantwortlich machen zu müssen, zugleich aber auch hinreichend aufgezeigt, daß der Mensch der erneuten Gabe des göttlichen Pneuma und damit der Erlösung durch Christus bedurfte.³⁴

Die Person und das Wirken Christi scheint sich Hermogenes getreu der in den Evangelien überlieferten Berichte gedacht zu haben und er sah in Christus offenbar den aus Mensch und Gott geborenen Sohn des Schöpfers,³⁵ der gemäß den Weissagungen der alttestamentlichen Schriften zur Erlösung der Menschen in die Welt gekommen sei. Christus habe wirklich gelitten, sei gestorben und danach mit einem verherrlichten Leib auferstanden, den er bei seiner Himmelfahrt wohl deshalb im Bereich der Sonne ablegte, um auf unkörperliche Weise zum Vater zurückzukehren. Auch für diese Interpretation bezog er sich auf die Schrift, hier auf das Wort von Ps. 18,5, das er wiederum streng wörtlich und unter Berücksichtigung der verwendeten Zeitstufe des Verbs als eine Darstellung der realen Leiblichkeit des Auferstandenen auffaßte, welche dieser bei seinem Aufstieg durch die himmlischen Sphären in der Sonne zurückließ. Da der Anfang von Ps. 18 zu jener Zeit traditionell im Sinne einer Weissagung auf den Weg Christi und besonders auf seine Erniedrigung und die anschließende Erhöhung und Himmelfahrt des Auferstandenen gelesen wurde,³⁶ erstaunt es nicht, daß Hermogenes diesen Vers christologisch deutete und in ihm die sonnenartige Körperlichkeit Christi beschrieben fand. Mit diesem Sonnenleib Christi meinte Hermogenes aber nicht, daß Christus für die Dauer seiner irdischen Wirksamkeit

³⁴ Vgl. auch Heintzel S. 54ff.; Kretschmar: Hermogenes Sp. 266 und Hauschild: Gottes Geist S. 199.

³⁵ Das berichtet Hipp. Ref. VIII,17,3 ed. Marcovich S. 337,14f. Den Einwand von May: Hermogenes S. 471: «Denn es erscheint kaum denkbar, daß Hermogenes, für den der Gegensatz zwischen Gott und Pneuma auf der einen und der Materie auf der anderen Seite eine fundamentale Bedeutung hat, in irgendeiner Form eine echte Inkarnation annehmen konnte», halte ich nicht für überzeugend, da es Hermogenes offenkundig immer auch darum ging, vermittels der Seele Gottes Anwesenheit und Wirksamkeit in der Welt herauszuarbeiten.

³⁶ Darauf weist besonders Dölger: Sonne der Gerechtigkeit S. 102ff. hin.

einen besonderen und von der gewöhnlichen Leiblichkeit verschiedenen Körper angenommen hätte, wie das der ehemalige Marcion-schüler Apelles behauptet hatte.³⁷ Er schrieb diese reinere Form der Körperlichkeit vielmehr allein dem Auferstandenen zu und wollte damit vermutlich zum Ausdruck bringen, daß der von den Toten erstandene Christus mit seiner verklärten und sonnenartig strahlenden Hülle darauf aufmerksam machte, daß an ihm etwas von der verborgenen Herrlichkeit Gottes sichtbar und für die dem irdischen Bereich verhafteten Menschen erkennbar geworden sei.³⁸

In der theologischen Situation des ausgehenden zweiten Jahrhunderts fiel diese in der jüdisch-christlichen Tradition fest verwurzelte Lehre des Hermogenes auf fruchtbaren Boden und bot offenbar gerade mit ihrem Verständnis von der göttlichen Schöpfung vielen Gebildeteren die Möglichkeit, das großkirchliche Bekenntnis zu dem einen Gott und Schöpfer aller Dinge nun auch wirklich einem Gott entsprechend zu denken und in der Schöpfungserzählung des Alten Testaments bestätigt zu finden.³⁹ Die philosophisch-theologischen Ansichten des Hermogenes müssen in einer Zeit, in der eine Vielzahl geschulter Christen die sichtbar vorhandene Welt und den Menschen nicht mehr mit dem transzendenten und ganz und gar guten Gott in Verbindung bringen konnten, wie eine Befreiung gewirkt und ihren Anhängern Argumente an die Hand gegeben haben, ihre Lehre von dem einen einheitlichen Schöpfer- und Erlösergott sowohl gegenüber Gnostikern und Marcioniten als auch gegenüber denjenigen zu verteidigen, die die Materie als von Gott hervorgebracht ansahen.

So verwundert es nicht, daß sich die hermogeneische Lehre am Ende des zweiten Jahrhunderts mit großer Geschwindigkeit im gesamten Reich ausbreitete und besonders in seinen Zentren eine beträchtliche

³⁷ Vgl. auch May: Hermogenes S. 470f.

³⁸ Auch mit seiner Lehre von der Himmelfahrt des Auferstandenen wollte Hermogenes demnach keine Barriere zwischen Gott und der Welt aufrichten, wie Chapot: *L'hérésie d'Hermogène* S. 97 vermutet, sondern im Gegenteil einen Weg finden, seinen Zeitgenossen zu verdeutlichen, daß beides in der Person des vom Tode Erstandenen verbunden und als solches auch zu erkennen ist, da mit dem Auferstehungsleib in der zur irdischen Existenzform gehörenden Leiblichkeit bereits etwas Göttliches sichtbar wird.

³⁹ Vgl. auch Heintzel S. 56, der über Hermogenes und seine Lehre urteilt, «dass er hineingehört in jenen Kreis häretischer oder an Häresie streifender Erscheinungen, welche dem Unternehmen, das Christentum mit der überlieferten geistigen Bildung zu vereinen, unterlagen».

Zahl von Schülern für sich gewinnen konnte.⁴⁰ Es spricht einiges dafür, daß die Ansichten des Hermogenes in Alexandria keineswegs als Häresie angesehen worden sind.⁴¹ In Karthago war diese Interpretation von der Entstehung der Welt und des Menschen zumindest unter den geschulten Gemeindemitgliedern derart erfolgreich, daß sich Tertullian gezwungen sah, an die Seite der weniger gut Ausgebildeten zu treten⁴² und mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln deutlich zu machen, daß der bloße Gedanke daran, daß Gott die Welt und den Menschen aus der von Gott unabhängigen Materie geschaffen habe, eine hochgradig gefährliche Irrlehre sei.⁴³ Es drängt sich der Eindruck auf, daß Tertullian die Zweiprinzipienlehre des Hermogenes vor allem deshalb so vehement bekämpft hat, weil sie sich in seinem Umfeld, wenigstens bei den etwas Gebildeteren, durchzusetzen drohte. Denn im Vergleich zu den weitaus gefährlicheren marcionitischen oder auch gnostischen Ansichten erschien Tertullian die Vorstellung, daß Gott aus zugrundeliegender Materie geschaffen haben sollte, dann doch eher harmlos zu sein.⁴⁴ Tertullian fürchtete vermutlich in erster Linie um die Einheit der karthagischen Christen und trat deshalb mit seinen beiden Streitschriften gegen die hermogeneische Zweiprinzipienlehre an die Seite der wenig gebildeten Gemeindemitglieder.

⁴⁰ Hermogenesanhänger gab es offensichtlich nicht nur in Antiochia und Karthago, wo sie nach dem Zeugnis des Tertullian sogar die viertgrößte Häretikergruppe nach den Marcioniten, Valentinianern und Apellejern stellten, vgl. Tert. De praescr. XXX,12f. ed. Refoulé S. 211,34–37, sondern in Alexandria, vgl. Clem. Ecl. proph. 56,2 ed. Stählin S. 152,26ff. und vermutlich auch in Rom, vgl. Hipp. Ref. VIII,17,2 ed. Marcovich S. 337,11, wo ausdrücklich auf Schüler des Hermogenes hingewiesen wird, dazu auch May: Schöpfung aus dem Nichts S. 148f.

⁴¹ Clem. Alex. Strom. III,19,4 ed. Stählin S. 204,22–24 nennt die Vorstellung einer Schöpfung aus ewiger, gestaltloser Materie εὐσεβῶς und sieht in Hermogenes zwar einen Vertreter einer anderen christologisch ausgerichteten Interpretation von Ps. 18,5, jedoch keinen gefährlichen Häretiker, vgl. Ecl. Proph. 56,2 ed. Stählin S. 156,26–28.

⁴² Vgl. besonders Tert. Adv. Herm. 3,2 ed. Waszink S. 17,19–22.

⁴³ Gerade der polemische Spitzensatz in Tert. Adv. Herm. 4,5 ed. Waszink S. 20,14f., wonach Hermogenes mit der Materie einen zweiten Gott eingeführt habe (ähnlich auch in 16,2 ed. Waszink S. 33,2f.) ließ seine Lehre als in nichts besser als die des Marcion erscheinen.

⁴⁴ Adv. Marc. II,5,3 ed. Kroymann S. 480,30ff. sieht Tertullian letztlich keinen großen Unterschied zwischen seiner eigenen Lehre von der Schöpfung und den Ansichten derjenigen, die eine präexistente Materie annahmen. Und De resurr. 11,6 ed. Borleffs S. 943,18–22 hat er für die *infirmiores*, wie er die Anhänger einer Materielehre nennt, kaum mehr als einen milden Tadel übrig, vgl. dazu auch Heintzel S. 72.

Auf lange Sicht sollte Tertullian mit seinem Kampf gegen Hermogenes Erfolg haben. Auch wenn die hermogeneische Auffassung von der Schöpfung um die Wende zum dritten Jahrhundert noch recht einflußreich war⁴⁵ und besonders den im hellenistischen Denken geschulten Christen geeignet erschien, das Bekenntnis zu dem einen Schöpfer mit dem Verstand nachzuvollziehen, auf Dauer konnte sie sich dennoch nicht gegen die sich immer stärker durchsetzende Lehre von Gott als des einen einzigen Prinzips behaupten. In dem Maße, in dem sich im Verlaufe des dritten Jahrhunderts zum einen die Ansicht, daß der unbegrenzt mächtige Gott die Welt und den Menschen allein durch sein Wort und ohne eine präexistente Materie geschaffen habe, weiter verbreitete,⁴⁶ und zum anderen die unmittelbare Bedrohung der Großkirche durch die marcionitische und gnostische Abwertung des Schöpfers und seiner Schöpfung nachließ,⁴⁷ vermochte die hermogeneische Lehre auch die Gebildeten nicht mehr davon zu überzeugen, daß die Annahme einer ungeschaffenen und aus sich heraus beseelten Materie⁴⁸ unbedingt notwendig sei, um den

⁴⁵ Eher unwahrscheinlich ist jedoch, daß die hermogeneische Kosmologie und Interpretation der Genesis einen Einfluß auf Bardaisan von Edessa gehabt haben soll, wie zuerst von Lietzmann: *Geschichte der Alten Kirche* II S. 270f. und im Anschluß an ihn von Jansma: *Natuur, lot en vrijheid* S. 157ff. vorgeschlagen wurde. Zwar interpretierten sowohl Hermogenes als auch Bardaisan Gen. 1,2 in dem Sinne, daß dort von ungeschaffenen und vermischten Urwesen gesprochen werde, aus denen durch einen göttlichen Ordnungsakt die Welt entstand, doch begriff Bardaisan im Unterschied zu Hermogenes die in der Tiefe angesiedelte Finsternis sehr viel mythologischer als eine die ursprünglich reinen Elemente Feuer, Wind, Wasser und Licht kontaminierende Größe, vgl. auch H.J.W. Drijvers: *De schilder en de kunstcriticus. Diskussies rond een potreet van Bardesanes, de filosoof der Arameërs*, in: *NedThT* 24 (1969/70), S. 89–104. Dagegen erhob T. Jansma: *Bardesanes van Edessa en Hermogenes van Carthago*, in: *NedThT* 24 (1969/70), S. 256–259 Einspruch und meinte, daß auch Hermogenes seiner Lehre ein mythologisches Gewand gegeben hätte, das Bardaisan abgewandelt habe. Er wurde jedoch wiederum von H.J.W. Drijvers in: *Het image van Bardesanes van Edessa*, in: *NedThT* 24 (1969/70), S. 260–262 widerlegt. Zu den Gemeinsamkeiten zwischen Bardaisan und der Gnosis, vgl. auch B. Ehlers: *Bardesanes von Edessa – ein syrischer Gnostiker*, in: *ZKG* 81 (1970), S. 334–351.

⁴⁶ Vgl. May: *Schöpfung aus dem Nichts* S. 151ff. und Nautin: *Genèse* 1,1–2 S. 78, der auf den großen Einfluß des Theophilus und seiner Auseinandersetzung mit Hermogenes aufmerksam macht und dessen Lehre von einer Schöpfung allein aus dem Wort Gottes von vielen kirchlichen Autoren gelesen und verbreitet worden ist.

⁴⁷ Poudéron: *Réflexions sur la formation* S. 251 versteht den Niedergang der christlich philosophischen Schulen im dritten Jahrhundert als Folge des Erstarkens einer kirchlichen Hierarchie, der diese Schulen, die zuvor besonders der Gnosis wirkungsvoll entgegengetreten waren, zunehmend verdächtig wurden.

⁴⁸ Mit dem aufkommenden Neuplatonismus erschien offenbar auch das Konzept

schlechthin transzendenten und guten Gott auch als den Schöpfer aller Dinge angemessen denken zu können. Noch vor Ablauf des dritten Jahrhunderts hatte sie offenbar ihre Faszination auch für die Gebildeten verloren, die sich von ihr abwandten und ihre Denkkraft nunmehr in den Dienst der Einprinzipienlehre stellten.⁴⁹

einer vom Göttlichen unabhängigen und chaotischen Materieseele hinfällig geworden zu sein, vgl. auch Deuse: *Untersuchungen* S. 113ff. Schon für Plotin konnte die Seele, die zwischen dem Intelligiblen und dem Körperlichen vermitteln sollte, nicht mehr ohne ursprünglichen Bezug zum Nous gedacht werden, vgl. auch H. Blumenthal: *Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus*, in: *Le Néoplatonisme. Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique* (Royaumont 9–14 juin 1969), Paris 1971, S. 55–66. Ein neuplatonisch denkender Christ hätte die Schöpfungslehre des Hermogenes, die ja von einer ungeschaffenen und aus sich heraus beseelten Materie ausging, vermutlich kaum noch verstehen können.

⁴⁹ Das spiegelt sich auch in der Quellenüberlieferung. Hippolyt scheint der Letzte gewesen zu sein, der noch direkte Kenntnis von Hermogenes und seiner Lehre hatte, vgl. auch die Quellenübersicht unter 3.1.5.

4. RÜCKBLICK

Waren Apelles und Hermogenes wirklich die Außenseiterfiguren in der theologischen Landschaft des zweiten Jahrhunderts, als die man sie bislang immer gesehen hat, weil man ihre lediglich fragmentarisch überlieferten und von ihren Gegnern polemisch verzerrten Ansichten nirgendwo wirklich überzeugend zuordnen konnte? Die vorliegende Arbeit hat versucht, ein etwas anderes Bild vom Denken dieser beiden Theologen und christlichen Lehrer in ihrer Zeit zu zeichnen.

Neben aller Polemik vermitteln die noch vorhandenen Quellen den Eindruck, daß sowohl Apelles als auch Hermogenes philosophisch geschult waren und das Gelernte nun zur Darstellung des christlichen Glaubens fruchtbar machen wollten. Sie verstanden sich als theologische Lehrer der beiden miteinander konkurrierenden kirchlichen Organisationen jener Zeit, der marcionitischen und der Großkirche, und beanspruchten ganz offensichtlich, in ihrem Sinne und für sie zu sprechen.

Obwohl der Marcionschüler Apelles bisweilen ausgesprochen kritisch mit den Überzeugungen seines ehemaligen Lehrers umgegangen ist und sein eigenes theologisches Profil auch in Abgrenzung zu Marcion entwickelt hat, sah nicht nur er selbst, sondern auch seine Gegner ihn als einen exponierten Vertreter der marcionitischen Kirche, der Marcions Lehre gezielt verbessern und argumentativ stärken wollte.¹ Als christlich-marcionitischer Lehrer diskutierte er mit dem großkirchlichen Lehrer Rhodon und vertrat ihm gegenüber seine eigenen, marcionitisch geprägten Ansichten.

Hermogenes rechnete sich, nach dem, was wir aus den erhaltenen Quellen entnehmen konnten, vermutlich zu den großkirchlichen Christen jener Zeit und wollte deren Lehre und besonders den für viele etwas geschulte Zeitgenossen problematisch gewordenen Glauben

¹ Rhodon bei Euseb h.e. V,13,5–7 ed. Schwartz S. 456,9–458,4 sah in Apelles trotz der Differenzen zu Marcion, die er polemisch als typisch häretischen Abfall von der einen, rein bewahrten Lehre der Rechtgläubigen und sich immer weiter aufspaltende und neue, noch gottlosere Formen annehmende Irrlehre darstellen konnte, einen Vertreter des Marcionitismus. Von einer regelrechten Spaltung des Marcionitismus und der Begründung einer eigenen Häresie wußte er noch nichts. Zu dieser häufig verwendeten Ketzerpolemik vgl. auch May: Apelles S. 3f.

an den einen und guten Schöpfergott, der aus seinem Werk erkannt werden kann, gegenüber Kritikern verteidigen.²

Beide christlichen Lehrer – Hermogenes ebenso wie Apelles – standen, wie wir gesehen haben, in ständiger Auseinandersetzung mit anderen christlichen Gruppierungen und Richtungen und sahen sich gezwungen, ihre Ansichten zu rechtfertigen und zugleich durch noch bessere Argumente zu untermauern. In einer Situation, in der an allen Orten darum gerungen wurde, wie man das, was den christlichen Glauben im Kern ausmachte, im Sinne einer *regula fidei* denkerisch erfassen und in Worte kleiden sollte, bemühten sich auch Apelles und Hermogenes um eine möglichst genaue Darstellung ihrer Auffassung von dem, was die christliche Lehre ausmachte, und sie formulierten deshalb immer auch in Abgrenzung zu anderen Parteien. Doch Apelles und Hermogenes hatten sich nicht allein mit den Vorstellungen ihrer theologischen Gegner auseinanderzusetzen. Sie waren gleichfalls mit Vorwürfen von gebildeten Heiden konfrontiert, die die christlichen Lehren als etwas Lächerliches und vom denkerischen Standpunkt höchst Unzureichendes ansahen.³ Es ist im Verlauf der Arbeit immer wieder darauf hingewiesen worden, daß Apelles und Hermogenes in der Ausgestaltung ihrer eigenen Ansichten auf diese Kritik eingehen und als geschulte Vertreter ihrer jeweiligen theologischen Richtung vernunftgemäße Erwiderungen auf diese Anschuldigungen finden mußten.⁴ Als gebildete Christen lebten sie in einer Umwelt, die von einer ganz bestimmten Art zu denken geprägt war, und sie mußten sich deshalb an diesen Standards des in den verschiedenen Philosophenschulen des Kaiserreiches vermittelten Denkens messen lassen, wenn sie bei ihren etwas gebildeteren Zeitgenossen Gehör finden wollten.

² Aus Tertullians Angaben kann man erschließen, daß das sein Anliegen war, weshalb er schriftstellerisch tätig wurde, vgl. *Tert. Adv. Herm.* 2,1–4 ed. Waszink S. 16,10–17,14.

³ Zu diesen Vorwürfen gegenüber den christlichen Lehren, vgl. Celsus bei Orig. *Contr. Cels.* I,9 ed. Koetschau S. 61,16ff. sowie I,12 ed. Koetschau S. 64,16 und III,44 ed. Koetschau S. 239,27ff. Celsus war aber keineswegs der einzige, der dem Christentum und ihren Vertretern Unbildung vorwarf, vgl. dazu auch Benko: *Pagan Criticism* S. 1054ff.

⁴ Vgl. Carpenter: *Popular Christianity* S. 300, der darauf aufmerksam macht, daß auch die gebildet-heidnischen Angriffe die geschulteren Christen zwangen, ihren Glauben mit den Mitteln der zeitgenössischen Vernunft darzulegen. Das wird besonders deutlich an Justin *Apol.* I, 53 ed. Goodspeed S. 64, der betont, daß die Christen keineswegs nur Behauptungen aufstellten, sondern auch Beweise für ihre Lehren anführen könnten.

Christliche Theologen und Lehrer des zweiten Jahrhunderts sahen sich vor einer doppelten Notwendigkeit, ihren Glauben mit den intellektuellen Möglichkeiten ihrer Zeit auszusagen, weil sie auf der einen Seite gefordert waren, die ihnen zentral erscheinenden Glaubensinhalte gegenüber anderen christlichen Gruppierungen auch im Diskurs zu verteidigen und auf der anderen Seite gezwungen waren, gegenüber den Angriffen geschulter Heiden Stellung zu beziehen und das, was sie glauben, auf deren Denkhintergrund nachvollziehbar und verständlich zu erläutern.⁵ In genau diesen, hier kurz umrissenen historischen Kontext gehören offenbar auch die Ansichten der beiden hier vorgestellten christlichen Lehrer Apelles und Hermogenes. Versteht man sie nämlich nicht abgehoben von den konkreten Erfordernissen, vor denen vermutlich jeder ganz gewöhnliche und einigermaßen ausgebildete theologische Lehrer in jener Zeit stand,⁶ dann erscheinen sie beide keineswegs die sonderbaren Außenseiter gewesen zu sein, die kaum in das Denken ihrer Zeit paßten.

Apelles widersprach besonders der marcionitischen Zweigötterlehre und zeigte sich mit den damit verbundenen Konsequenzen nicht einverstanden, wonach die Schriften des Alten Testaments vom niederen Schöpfergott Zeugnis ablegten, dessen Werke abgetrennt und ohne jeden Bezug zum obersten transzendenten Gott der Christen existierten. Aus diesem Grunde entwickelte er Marcions Ansichten weiter und brachte sie schließlich in ein in sich stimmiges und dem zeitgenössischen Denken entsprechendes Gesamtkonzept, das sich noch besser gegen das Glaubensverständnis der Großkirche stellen und mithin auch argumentativ besser und nachdrücklicher vertreten ließ.

⁵ Vgl. dazu jetzt auch B. Aland: Die frühe Gnosis zwischen platonischem und christlichem Glauben. Kosmosfrömmigkeit versus Erlösungstheologie, in: D. Wyrwa (ed.): Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche, F.S. U. Wickert, Beihefte zur ZNW 85, Berlin/New York 1997, S. 1–24.

⁶ In der Kirchen- und Theologiegeschichte kann es ja nicht allein darum gehen, die theologische Entwicklung abgehoben von den konkreten Zeitumständen als ein geordnetes Ganzes darzustellen; vgl. dazu auch Carpenter: *Popular Christianity* S. 294: «But the historian of Christian doctrine cannot feel equally content to abstract the doctrine from its setting in the person of a particular teacher, who lived in a particular environment, both Christian and secular» und den Beitrag von G. Ebeling: Diskussionsthesen für eine Vorlesung zur Einführung in das Studium der Theologie, in: ders.: *Wort und Glaube* I, 3. Aufl. Tübingen 1967, S. 447–457, der auf S. 453 die Aufgabe der Kirchengeschichte als «störend» bezeichnet, weil sie immer wieder darauf aufmerksam macht, daß es die Theologie nie allein mit Theologie zu tun hat.

Im Hinblick auf Hermogenes war gleichfalls zu beobachten, daß er gegen einige Theologen aus seinen eigenen Reihen anging, die behaupteten, Gott habe aus sich selbst oder aus dem Nichtvorhandenen heraus den sichtbaren Kosmos und den Menschen geschaffen. Er warf ihnen vor, diese Lehre sei nicht folgerichtig und deshalb kaum geeignet, einen denkenden Menschen für die großkirchlichen Ansichten einzunehmen. Vermutlich nahm er auch für sich in Anspruch, eine sehr viel schlüssigere und dem halbwegs Gebildeten gemäße Ansicht von der göttlichen Schöpfung bieten zu können, mit der sich auch die gnostische oder marcionitische Unterteilung zwischen dem transzendenten guten Gott und einem demgegenüber minderen Schöpfer aus dem Felde schlagen und die Schöpfung als das Werk des einen welventhobenen und vollkommen guten Gottes begreifen ließ.⁷

Als gebildete Schulhäupter, die ihren Glauben in den Kategorien der zeitgenössischen Philosophie ausdrücken wollten, mußten die beiden Theologen Apelles und Hermogenes aber offensichtlich auch darüber Rechenschaft ablegen, wie sie einen feststehenden Katalog an Fragen beantworten wollten. Sie hatten nicht nur darüber Auskunft zu geben, welche Vorstellung von ihrem Gott für sie leitend war, sondern auch wieviele Prinzipien vorhanden waren und mit welchen Methoden man sie erkennen konnte. Darüberhinaus mußten sie sich dazu äußern, wie sie zu den alten überlieferten Schriften standen und welches Verfahren sie ihnen gegenüber anwenden wollten. Auf dieser Grundlage sollten sie dann klarstellen, wie sie sich die Entstehung der Welt und des Menschen dachten und worin die Erlösung bestand. Nur auf diese Weise konnten sie ihre Mitmenschen nicht nur überzeugen, sondern für ihre Art und Weise zu «philosophieren» gewinnen.⁸

Apelles und Hermogenes stellten sich den Erwartungen ihrer Zeitgenossen und machten, soweit sich das aus den noch erhaltenen Quellen

⁷ Drohten die Gebildeten, die Hermogenes vor Augen hatte, der Großkirche den Rücken zu kehren und sich statt dessen gnostischen oder marcionitischen Lehrern anzuschließen, weil ihnen das, was die Großkirche anzubieten hatte, intellektuell zu anspruchslos erschien? Denkbar wäre es, denn wir wissen von einem leidlich gebildeten Mann mit Namen Ambrosius, der sich aus eben diesen Gründen von der Großkirche abwandte. Erst Origenes, dessen Schüler er wurde, vgl. Orig. Johanneskommentar V, 8 ed. Preuschen S. 104,32–105,24, konnte ihn davon überzeugen, daß die Lehren der Kirche keineswegs so dürftig waren, wie von Ambrosius befürchtet, vgl. dazu auch E. Junod: *Dès apologistes à Origène: aux origines d'une forme de «théologie critique»*, in: RThPh 121 (1989), S. 149–164, besonders S. 158f.

⁸ Zur Übereinstimmung zwischen den Inhalten der christlichen und der heidnischen Schulphilosophie, nach der sich die Christen offenbar richteten, vgl. ausführlich unter 2.2.2.

rekonstruieren ließ, den einen Gott, das schlechthin transzendente, unwandelbare und vollkommen gute Prinzip allen Seins zum Ausgangspunkt ihres gesamten weiteren Nachdenkens. Sie übernahmen damit nicht nur ganz selbstverständlich die philosophisch geprägte Vorstellung von Gott, die jeder Gebildete nachvollziehen und somit auch jeder unterrichtete Christ nahtlos mit dem christlichen Bild von Gott in Verbindung bringen konnte,⁹ sondern stellten es ausdrücklich und ganz bewußt an den Anfang ihres Denkens, um zu signalisieren, daß der christliche Glaube auch für einen Gebildeten nachvollziehbar und verständlich sei. Die wenigen noch erhaltenen Fragmente aus dem apellejischen Syllogismenwerk zeigen ja sehr deutlich, daß für Apelles nur dann angemessen von Gott gesprochen werden könne, wenn man ihn sich vollkommen transzendent, den menschlichen Erkenntnis-kategorien unzugänglich und als der ganz und gar Gute weit entfernt von allem Schlechten dachte. Von eben diesem Gottesbild ging auch Hermogenes aus und machte es, nach allem, was Tertullian uns zu Beginn seiner Streitschrift über die Lehre des Hermogenes mitteilt, zur Richtschnur seines weiteren Nachdenkens. Jeder Versuch, Gott als den alleinigen Schöpfer von Welt und Mensch zu begreifen, mußte sich für ihn daran messen lassen, ob er mit der Vorstellung von Gott als eines weltenthobenen, unteilbaren, ewigen und unter keinen Umständen mit dem Werden vermischten Wesens vereinbar sei.¹⁰

Obwohl sich beide theologischen Lehrer mit den gleichen Problemstellungen konfrontiert sahen und sie beide, soweit sich das aus den

⁹ Vgl. dazu die Fülle an Belegen bei Daniélou: *Message évangélique* S. 297ff. und *Prestige: God in Patristic Thought* S. 25ff. Erst dem modernen Theologen erscheint die Verbindung zwischen der Vorstellung eines weltenthobenen Lenkers des Alls und dem biblischen Gottesbild problematisch, vgl. dazu besonders W. Pannenberg: Die Aufnahme des philosophischen Gottesbildes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, in: *ZKG* 70 (1959), S. 1–45 (wieder abgedruckt in: ders.: *Grundfragen der systematischen Theologie*, 3. Aufl. Göttingen 1973, S. 296–346). Pannenberg bezeichnet die «... Übereinanderschichtung philosophischer und spezifisch offenbarungstheologischer Elemente im Gottesbegriff» als einen «... verhängnisvollen Weg» (ebd. S. 325). Diesen Gegensatz haben die Denker der frühen Kirche aber nicht in dieser Schärfe gesehen, vgl. auch A.M. Ritter: Platonismus und Christentum in der Spätantike, in: *ThR* 49 (1984), S. 31–56, besonders S. 39ff; Chr. Stead: Die Aufnahme des philosophischen Gottesbildes in der frühchristlichen Theologie: W. Pannenburgs These neu bedacht, in: *ThR* 51 (1986), S. 349–371 und R. Franco: *Filosofía griega y cristianismo antiguo: opiniones recientes*, in: *Plé-roma. Salus Carnis. Homenaje a Antonio Orbe*, ed. par E. Romero-Pose Bd. I, Santiago de Compostela 1990, S. 257–280, besonders S. 263ff.

¹⁰ Gegen Chapot: *L'hérésie d'Hermogène* S. 97ff., der in der unbedingten Transzendenz Gottes einen Ansatzpunkt für die Häresie des Hermogenes sieht.

Quellen noch erheben ließ, ihren deutlich philosophisch geprägten Gottesbegriff an die Spitze ihres Denkens stellten, differierten die jeweiligen Antworten, die Apelles und Hermogenes gaben, doch ganz erheblich voneinander, weil sie von sehr unterschiedlichen theologischen Standpunkten aus argumentierten. Ihre Ansichten bildeten geradezu zwei gegensätzliche Pole, die auf die enorme Bandbreite theologischer Reflexion im zweiten Jahrhundert aufmerksam machen.

Als Schüler Marcions und mit dem marcionitischen Denken bestens vertraut konnte Apelles offenbar unmöglich in dem transzendenten und gänzlich guten Gott, den er, weil er als Gebildeter über die Prinzipienfrage Auskunft geben mußte, die alleinige ἀρχή nannte, den Schöpfer dieser Welt und des Menschen in seiner Gesamtheit erblicken. Und weil dieses eine Prinzip keinerlei direkten Bezug zu Welt und Mensch besaß, konnte man es auch nicht mit den Möglichkeiten der menschlichen Vernunft oder aus der Welt heraus erkennen, sondern mußte sich seiner im Sinne einer vorrationalen Erkenntnis bewußt werden.

Ganz anders dagegen der sich der Großkirche zurechnende Hermogenes, der im Unterschied zu Gnostikern und Marcioniten daran festhalten wollte, daß der eine Gott, von dem Hermogenes schließlich nicht anders dachte als Apelles, dennoch als der gute Schöpfer dieser vorfindlichen Wirklichkeit erachtet werden könne. Das sei jedoch nur dann auf eine Gott gemäße Weise möglich, wenn man nicht nur ein einziges, sondern mit der ungeschaffenen und an sich gänzlich ungestalteten Materie ein zweites Prinzip neben Gott annehme. Beide Prinzipien, Gott und die Materie, konnte der Mensch aus diesem Grund auch erkennen. Die Auswirkungen des nach seinem Verständnis ersten Prinzips, des unweltlichen und gänzlich guten Gottes, ließen sich nach seiner Meinung unmittelbar aus dem Sichtbaren begreifen, weil alles dort Geordnete und Gute notwendig von Gott verursacht sein mußte. Die Materie konnte der Mensch jedoch nicht mit seinen Sinnen erfassen, sie war für ihn nur dann erkennbar, wenn er mit Hilfe seines Verstandes zu Werke ging und vom Geformten in Gedanken sämtliche kategorialen Bestimmungen entfernte, bis nichts mehr als die nackte und aus sich selbst heraus eigenschaftslose Materie übrigblieb.

Doch die Differenz zwischen dem marcionitischen Denker Apelles und dem zur Großkirche gehörenden Hermogenes spiegelt sich nicht nur im Hinblick auf die Frage nach den an der Weltentstehung beteiligten Prinzipien und ihrer Erkenntnis. Apelles bemühte sich offen-

bar, im Unterschied zu seinem ehemaligen Lehrer Marcion deutlich zu machen, daß die Welt und der Mensch nicht ohne einen Bezug zum transzendenten, guten Gott existieren konnten. Um zu erklären, daß die vielschichtige, sichtbare Wirklichkeit in einem, wenn auch sehr vermittelten Verhältnis zu Gott stand, nahm er einen welt-schaffenden Engel an, der die von Gott hervorgebrachte noetische Welt abbilden und Gott mit seinem Tun verherrlichen wollte. Während vergleichbare, von einer gestuften Transzendenz ausgehende platonische Modelle jedoch betonen wollten, daß der die obere Welt abbildende Demiurg in einer vom transzendenten Gott abgeleiteten Weise gut war und seinem Werk etwas von dieser Güte mitgeteilt hat, entfernte sich der apellejische Schöpfer mit seiner Tat jedoch nicht mehr genau faßbar von Gott und mußte erneut mit diesem versöhnt werden. Ein weiterer Engel, der vollends von Gott abfiel, nutzte diese nicht gute Schöpfung für sich aus und zeichnete nach Ansicht von Apelles für die Schlechtigkeit in der Welt verantwortlich. Für Hermogenes stellte sich Gottes Weltverhältnis und die Entstehung der vorfindlichen, differenzierten Wirklichkeit notwendigerweise vollkommen anders dar. Zwar ging auch er vermutlich von einer gestuften Transzendenz aus, doch ließ er den transzendenten und vollkommen guten Gott vermittels seiner göttlichen Bewegungsseele¹¹ auf die ungestaltete und ebenfalls beseelte Materie Einfluß gewinnen, so daß aus Göttlichem und Materielltem eine die gesamte Körperlichkeit beherrschende Weltseele entstand. So konnte er nicht nur plausibel machen, daß alles Schöne und Geordnete auf Gottes Anwesenheit in der Welt zurückgeführt werden könne, sondern zugleich, daß die nicht zu leugnende Schlechtigkeit in der Welt von der Weigerung eines Teiles der materiellen Seele, sich von Gottes Bewegungsseele formen zu lassen, verursacht werde.¹²

Eng mit dem Problem der Weltentstehung verknüpft war die ebenfalls jeden Geschulten interessierende Frage nach dem Wesen des Menschen oder genauer die Frage nach der Entstehung der menschlichen Seele. Konsequenter als in der Lehre Marcions entstammten

¹¹ Darüber, wie sich Hermogenes die göttliche Bewegungsseele vorgestellt hat, wußten wir gerne mehr, doch geben uns die überlieferten Quellen leider keine weiteren Hinweise darauf, ob mit ihr Christus als der göttliche Logos gemeint sein könnte.

¹² Die Welt ist jedoch für Hermogenes im Ganzen keineswegs schlecht, wie Chapot: *L'hérésie d'Hermogène* S. 100ff. annimmt.

die menschlichen Seelen für Apelles der oberen noetischen Welt und gerieten erst durch die Verlockungen des feurigen, von Gott abgefallenen Engels auf die Erde, wo er sie mit dem zur Sünde neigenden Fleisch umkleidete und mit dem Mose am Berg Sinai gegebenen Gesetz peinigete. Mit dieser Konzeption vermochte er dem harschen, gerade auch für den Platonismus seiner Zeit bezeugten Dualismus zwischen der an sich unkörperlichen Seele auf der einen und der zur Niedrigkeit und Schlechtigkeit tendierenden Körperlichkeit auf der anderen Seite Ausdruck zu verleihen und konnte gleichzeitig ganz im Sinne Marcions deutlich machen, daß das Gesetz mit dem guten und transzendenten Gott nichts zu tun hatte. Natürlich war Hermogenes auch an dieser Stelle anderer Ansicht. Entsprechend seines Modells von der Bildung einer den Kosmos durchwaltenden Weltseele verstand er die menschliche Seele als ein aus Göttlichem und Materiellem zusammengesetztes komplexes Gefüge, was ihm die Möglichkeit eröffnete, die Gestaltung der menschlichen Seele als gute Schöpfung des einen, ganz und gar guten Gottes zu verstehen und zugleich zu begründen, daß es nicht ausgeschlossen war, daß diese menschliche Seele, trotz ihrer Formung durch etwas Göttliches, dennoch in die Sünde fallen konnte. Mit der Sünde verlor die menschliche Seele jedoch ihre besondere göttliche Prägung, die sie von den Tieren unterschieden hatte, und war nunmehr durch diesen Verlust nicht mehr in der Lage, sich dem Höheren zuzuwenden.

Als gebildete christliche Lehrer nahmen sowohl der Marcionit Apelles als auch der Kirchenchrist Hermogenes zu den gleichen Fragen Stellung, die die zeitgenössischen Schulphilosophen diskutierten: wie viele Prinzipien gibt es? wie sind sie zu erkennen? wie ist der Kosmos entstanden? und woher stammt die menschliche Seele?¹³ Sie betrachteten ihre Lehren ganz offensichtlich als konkurrierende philosophische Richtungen, die für die Schwierigkeiten, die der Interessierte von einem Philosophen geklärt haben wollte, nicht minder einleuchtende Antworten und Verstehensmodelle zu bieten hatten.

Doch fielen die Antworten beider Lehrer aufgrund ihrer jeweiligen theologischen Vorentscheidungen vollkommen verschieden aus. Das wird erneut überdeutlich, sobald man sich ihrem Verständnis der überlieferten Schriften zuwendet und damit einem Problem, für

¹³ Diese Fragestellungen nennt das mittelpatonische Handbuch *Didaskalikos*, Did. 162,24ff. ed. Whitt. Sie werden im Verlauf dieser Lehrschrift der Reihe nach durchgegangen und bearbeitet.

das ein Mensch im zweiten Jahrhundert ebenfalls Rat und Hilfe bei einem Philosophen suchte.¹⁴ Apelles konnte als Schüler Marcions in den Erzählungen des Alten Testaments nichts von dem weltüberlegenen, guten und vollkommenen Gott entdecken, an den er als Christ glaubte. Doch im Gegensatz zu Marcion sah er in ihnen auch keinen niederen und lediglich gerechten Schöpfergott beschrieben. Er behandelte die alttestamentarischen Erzählungen ähnlich wie seine heidnischen Zeitgenossen die homerischen Schilderungen der olympischen Götter als Mythen und unterzog sie dem aus der platonischen Schulphilosophie entlehnten syllogistischen Verfahren, um zu prüfen, ob sie überhaupt einen Gehalt an Wahrheit aufzuweisen hätten. Dabei kam er zu dem Ergebnis, daß dem nicht so sein könne; überall entdeckte er Widersprüche und Ungereimtheiten, die ihm zeigten, daß in diesen Schriften nichts über den einen wahrhaftigen Gott berichtet werde. Über den einen Gott und seinen Christus konnten in seinen Augen lediglich das marcionitische Evangelium und seine Sammlung von Paulusbriefen Aufschluß geben, weswegen er die Arbeit an ihnen weiter fortführte. Hermogenes, der vermutlich im Rahmen seiner Schrift über die göttliche Schöpfung den Schöpfungsbericht in der Genesis ausgelegt hat, verstand die Schriften des Alten Testaments im Unterschied zu Apelles als vollkommen zuverlässige Berichte über den Schöpfungsvorgang und interpretierte sie mit den gleichen Methoden, die sich bei der Deutung philosophischer Texte bewährt hatten, indem er nach dem genauen Bedeutungsgehalt eines jeden einzelnen Wortes und seiner grammatischen Struktur fragte. Für Hermogenes legten die Schriften des Alten Testaments ebenso Zeugnis für den transzendenten und guten Gott ab, der nach Ansicht von Hermogenes immer schon Herr und Schöpfer war, wie auch für seinen Sohn Jesus Christus, dessen Abstieg in die Welt, seinen Tod, seine Auferstehung und Himmelfahrt Hermogenes schon in den Schriften des Alten Testaments gewissagt fand.¹⁵ Als Vertreter der Großkirche war er nach allem, was wir wissen, der Überzeugung, daß sich anhand der Schriften Aussagen über den transzendenten Gott und seinen Sohn machen ließen. Der Marcionit

¹⁴ Vgl. dazu Wilken: *Kollegien, Philosophenschulen und Theologie* S. 173 mit Verweis auf Lukian Menippus 3f. ed. Jakobitz S. 192f.

¹⁵ In diesem Sinne wird Hermogenes den Kontext von Ps. 18,5 verstanden haben, sonst könnte er nicht davon ausgehen, daß dort das Ablegen von Christi Leib in der Sonne im Zuge der Himmelfahrt des Auferstandenen beschrieben wird.

Apelles hatte sich gegen eine solche, in seinen Augen unmögliche Behauptung in aller Deutlichkeit verwahrt.

Apelles war wie sein Lehrer Marcion der Auffassung, daß Christus ohne jede Ankündigung und ohne zuvor geboren worden zu sein in die Welt kam, um allein die menschlichen Seelen zu retten und der Herrschaft des Feuerengels ein Ende zu machen. Vermutlich konnte das menschliche Streben nach Tugendvollendung erst jetzt Erfolg haben, da mit Christi Tod die Macht des Feuerengels gebrochen¹⁶ und die Seelen nun nicht länger durch das Gesetz und die widerliche und niederdrückende Körperlichkeit bestimmt werden mußten. Der marcionitische Ekel vor dem menschlichen Fleisch ließ es für Apelles ausgeschlossen sein, daß Christus geboren und einen echten Leib angenommen haben sollte. Vielmehr mußte Christus eine mit einem Engel vergleichbare Leiblichkeit besessen haben, wofür sich Apelles vermutlich auch auf eine Stelle im Korintherbrief berufen konnte. Um zu erklären, woher dieser engelhafte Leib Christi stammte, bediente sich Apelles der platonischen Vorstellung von ersten astralen Körperlichkeit der an sich unkörperlichen Seele, die diese bei ihrem Abstieg aus der noetischen Welt annahm, um sich an die Materialität zu gewöhnen. Damit konnte Apelles in Weiterentwicklung der marcionitischen Lehre deutlich machen, daß Christus sich mit einem wirklichen, aber nicht notwendig geborenen Körper umkleidete, in dem der eigentlich unkörperliche Gottessohn leiden, sterben und auferstehen konnte.

Dieses Problem stellte sich für Hermogenes nicht. Er verstand die Erlösung vermutlich als eine erneute innige Verbindung zwischen dem Göttlichen und dem Materiellen, die der Mensch mit der Sünde zerstört hatte, und es bereitete ihm offenbar keine Schwierigkeiten, die Inkarnation des Gottessohnes zu denken. Zumindest für die Zeit seiner irdischen Wirksamkeit besaß Christus einen ganz gewöhnlichen Leib, der sich in nichts von den Körpern gewöhnlicher Menschen unterschied. Christi göttlicher Ursprung trat zu diesem Zeitpunkt vollkommen hinter seine Menschennatur zurück. Erst nach der Auferstehung offenbarte sich seine Göttlichkeit in einem sonnenartig ver-

¹⁶ Wie sich Apelles den Zusammenhang zwischen Christi Kreuzestod und der Beendigung der Macht des Feuerengels vorgestellt hat, wissen wir nicht, aus den Quellen geht jedoch hervor, daß für Apelles der Glauben an den Gekreuzigten von großer Bedeutung war, um gerettet zu werden, vgl. Rhodon bei Euseb h.e. V,13,5 ed. Schwartz S. 456,13–15.

klärten Leib, der einerseits noch körperlich wahrzunehmen war, andererseits aber schon einer mittleren Ebene der Transzendenz zugeordnet werden mußte, so daß mit seiner Auferstehung erkennbar wurde, daß Christus nicht nur bloßer Mensch, sondern auch Sohn und Abbild des transzendenten Gottes war, zu dem er nunmehr zurückkehrte. Auf diese Weise konnte offenbar jeder einigermaßen Gebildete Christus als den mit einem Leib bekleideten Sohn des unkörperlichen Gottes begreifen und in sein Weltbild einordnen.

Als geschulte Christen mußten der marcionitische Lehrer Apelles und der großkirchliche Lehrer Hermogenes ihre eigenen, deutlich von ihrem jeweiligen theologischen Herkommen her geprägten und sehr stark differierenden Lehren offenbar an den Fragen und Problemen ausrichten, die den interessierten Zeitgenossen beschäftigten und ihn Hilfe bei einem Philosophen suchen ließen. Und ähnlich wie die heidnisch philosophischen Lehrer waren auch Apelles und Hermogenes gezwungen, ihre Ansichten in Auseinandersetzung mit konkurrierenden Meinungen zu entfalten.

Die Anschauungen, die der marcionitische Lehrer Apelles vertrat, und besonders sein Verständnis von der göttlichen Offenbarung, die sich, wie die Weisungen und Orakel der Prophetin Philumene nahelegten, stets neu und damit auch immer wieder anders ereignen könne, brachten ihn nicht nur mit den großkirchlichen Christen in Konflikt, sondern schufen vermutlich auch eine gewisse Distanz zur organisierten marcionitischen Kirche. Die apellejische Lehre wurde offenbar als eine eigene, von Marcion verschiedene Schulrichtung wahrgenommen, die jedoch auch von den Zeitgenossen weiterhin dem Marcionismus zugerechnet wurde. Hermogenes galt demgegenüber als Lehrer am Rande der Großkirche. Seine Ansichten stießen jedoch in Antiochia und Karthago auf Gegenwehr, wahrscheinlich in erster Linie deshalb, weil sie sich ausschließlich an die Gebildeteren wandten und für die einfachen Christen nicht nachvollziehbar erschienen.¹⁷ Vermutlich wurden sie bekämpft, weil sie als eine Bedrohung für die Einheit der christlichen Gemeinde empfunden wurden.

Weder die Auffassungen des marcionitischen Lehrers Apelles noch die Ansichten des großkirchlichen Denkers Hermogenes haben sich

¹⁷ Sie schienen die Alleinherrschaft Gottes und seine Einzigartigkeit zu gefährden, vgl. auch Pépin: *Théologie cosmique* S. 52ff. und Armstrong: *Self-Definition of Christianity in Relation to Later Platonism* S. 91.

durchsetzen oder einen prägenden Einfluß auf die weitere theologische Entwicklung der frühen Kirche ausüben können. Im zweiten Jahrhundert waren es jedoch keineswegs Außenseiterpositionen, sondern mutige und ganz an den Bedürfnissen ihrer Zeit orientierte Versuche, das eigene Verständnis des Glaubens nicht nur innerchristlich und in Abgrenzung zu anderen christlichen Richtungen zu profilieren, sondern auch gegenüber heidnischen Kritikern als eine dem Verstande gemäße philosophische Lehre darzustellen. Will man sich abseits der einfachen Schematisierungen ein etwas genaueres Bild von der Situation des Christentums in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts machen, dann sollte man an diesen geschulten theologischen Lehrern, die sich selbst offenbar als Vertreter der beiden großen und wichtigen kirchlichen Organisationen in ihrer Zeit verstanden und sich darum bemühten, für sie zu sprechen, nicht achtlos vorübergehen.

LITERATURVERZEICHNIS

Die Abkürzungen folgen mit Ausnahme von Akademieveröffentlichungen: Theologische Realenzyklopädie, Abkürzungsverzeichnis, zusammengestellt von Siegfried Schwertner: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, 2. Auf. Berlin/New York 1992. Dort nicht verzeichnete Titel werden vollständig wiedergegeben.

Häufig benutzte Literatur wird in den Anmerkungen mit einem Kurztitel nachgewiesen, der in den meisten Fällen aus den ersten Worten des Titels gebildet ist, nur wenn sich Mißverständnisse ergeben können, wurde ein anderer Kurztitel gewählt, der im folgenden in Klammern vermerkt wird.

1. *Antike Quellentexte*

Alcinoos:

Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon, Whittaker, J./Louis, P. (edd.), CUFr, Paris 1990.

Ambrosius von Mailand:

Ambrosius De Paradiso, in: Schenkl, C. (ed.): Sancti Ambrosii Opera, Pars Prima, CSEL 32, Prag/Wien 1897, S. 263–336.

Ambrosius Exameron, in: Schenkl, C. (ed.): Sancti Ambrosii Opera, Pars Prima, CSEL 32, Prag/Wien 1897, S. 1–261.

Pseudo-Ambrosius:

Ein Ambrosius beigelegter Aufsatz über den Ursprung der Seele. Aus einer Münchener Handschrift des zehnten und drei Pariser Handschriften des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts, sowie auch aus einem Briefe des Johannes von Cordova zum ersten Mal herausgegeben, in: Caspari, C.P.: Kirchenhistorische Anecdota nebst neuer Ausgaben patristischer und kirchlich-mittelalterlicher Schriften I: Lateinische Schriften. Die Texte und die Anmerkungen 1883, Nachdruck Bruxelles 1964, S. 225–247.

Pseudo-Anthimus:

Anthimi Nicomediensis episcopi et martyris de sancta Ecclesia, Mercati, G. (ed.), in: Note di Letteratura biblica e cristiana antica III, Studi e Testi 5 (1901) S. 95–98.

Apokryphon des Johannes:

The Apokryphon of John. Synopsis of Nag-Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2, Waldstein, M./Wisse, F. (edd.), NHS XXXIII, Leiden 1995.

Apuleius Madaurensis:

Apulée. Opusculs Philosophiques (Du Dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du Monde) et Fragments, Beaujeu, J. (ed.), Texte établi, traduit et commenté, CUFr, Paris 1973.

Aristides:

Die Apologie des Aristides, in: Goodspeed, E.J. (ed.): Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen, Göttingen 1914, S. 2–23.

Athenagoras:

Athenagoras: Legatio and De resurrectione, Schoedel, W.R. (ed.), OECT, Oxford 1972.

Atticus:

Atticus. Fragments, Des Places, É. (ed.), CUFr, Paris 1977.

Augustin von Hippo:

Augustinus De haeresibus, in: Vander Plaetse, R./Beukers, C. (edd.): Sancti Aurelii Augustini Opera Pars XIII,2, CChrSL XLVI, Turnholti 1969, S. 283–358.

Aulus Gellius:

A. Gellii Noctes Atticae, Marshall, P.K. (ed.), recognovit brevique adnotatione critico instruxit, Bd. I (Libri I–X), Bd. II (Libri XI–XX), Oxford 1968.

Baruch:

Apocalypsis Baruchi Tertia Graece, in: James, M.R. (ed.): Apocrypha Anecdota II, Texts and Studies V,1, Cambridge 1897, S. 83–102.

III. Baruch, in: Charles, R.H. (ed.): The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English with Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books II: Pseudepigrapha, Oxford 1963, S. 527–541.

Basilus von Cäsarea:

Basile de Césarée: Homélies sur l'Hexaéméron, Giet, St. (ed.), texte grec, introduction et traduction. SC 26, Paris 1954.

Calcidius:

Timaeus. A Calcidio Translatus Commentarioque Instructus, Waszink, J.H. (ed.), Plato Latinus IV. Corpus Platonicum Medii Aevii 4, London/Leiden 1962.

Chaldäische Orakel:

Oracles Chaldaïques, Des Places, É. (ed.), avec un choix de commentaires anciens, CUFr, Paris 1971.

Cicero:

M. Tulli Ciceronis: Academia, Reid, J.S. (ed.), The text revised and explained, London 1885 (Nachdruck Hildesheim 1966).

M. Tulli Ciceronis: De Divinatione, De Fato, Timaeus, Giomini, R. (ed.), Scripta Quae Manserunt Omnia Fasc. 46, BSGRT, Leipzig 1975.

M. Tulli Ciceronis: De Natura Deorum, Ax, W. (ed.), Scripta Quae Manserunt Omnia Fasc. 45, BSGRT, Stuttgart 1968.

Clemens von Alexandrien:

Clemens von Alexandrien: Eclogae Propheticae, in: Stählin, O./Früchtel, L./Treu, U. (edd.), GCS 17, Clemens Alexandrinus III, 2. Aufl. Berlin 1970, S. 135–155.

Clemens von Alexandrien: Excerpta ex Theodoto, in: Stählin, O./Früchtel, L./Treu, U. (edd.), GCS 17, Clemens Alexandrinus III, 2. Aufl. Berlin 1970, S. 103–133.

Clemens von Alexandrien: Paidagogos, in: Stählin, O./Früchtel, L. (edd.), GCS 12, Clemens Alexandrinus I, 3. Aufl. Berlin 1972, S. 87–292.

Clemens von Alexandrien: Protreptikous, in: Stählin, O./Früchtel, L. (edd.), GCS 12, Clemens Alexandrinus I, 3. Aufl. Berlin 1972, S. 1–86.

Clemens von Alexandrien: Stromata Buch I–VI, Stählin, O./Früchtel, L. (edd.), GCS 52, Clemens Alexandrinus II, 4. Aufl. Berlin 1985.

Clemens Alexandrinus: Stromata Buch VII und VIII, in: Stählin, O./Früchtel, L./Treu, U. (edd.), GCS 17, Clemens Alexandrinus III, 2. Aufl. Berlin 1970, S. 1–102.

Pseudoklementinen:

Die Pseudoklementinen I: Homilien, Rehm, B./Paschke, F. (edd.), GCS 42, 2. verbesserte Aufl. Berlin 1969.

Corpus Hermeticum:

Corpus Hermeticum Tome I: Traités I–XII, Nock, A.D./Festugière, A.-J. (edd.), CUFr, Paris 1945.

Corpus Hermeticum Tome II: Traités XIII–XVIII, Asclepius, Nock, A.D./Festugière, A.-J. (edd.), CUFr, Paris 1945.

Cyprian:

Cyprian: Ad Quirinium, Weber, R. (ed.), Sancti Cypriani Episcopi Opera, CChrSL III/1, Turnholti 1972, S. 1–179.

Thasci Caecilii Cyriani: Epistulae, Hartel, G. (ed.), S. Thasci Caecilii Cypriani Opera Omnia, CSEL III,2, Wien 1871.

Diogenes Laertius:

Diogenis Laertii Vitae Philosophorum, Long, H.-S. (ed.), SCBO, 2 Bde. Oxford 1964.

Doxographi Graeci:

Doxographi Graeci, Diels, H. (ed.), collegit recensuit prolegomenis indicibusque instruxit, Berolini 1879.

Epiphanius von Salamis:

Epiphanius: Anacortus und Panarion 1–33, Holl, K. (ed.), Epiphanius I, GCS 25, Leipzig 1915.

Epiphanius: Panarion haer. 34–64, Holl, K. (ed.), Epiphanius II, 2. Aufl. bearbeitet von J. Dummer, GCS 31, Berlin 1980.

The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects 1–46), Williams, F. (ed.), Translation, NHS XXXV, Leiden 1987.

Eusebius von Cäsarea:

Die Chronik des Hieronymus, Hieronymi Chronicon, Helm, R. (ed.), Eusebius Werke VII/1, GCS 20, Leipzig 1913.

Die Kirchengeschichte des Euseb. Die lateinische Übersetzung des Rufin, Schwartz, E. (ed.), Eusebius II, GCS 9,1, Leipzig 1903.

Die Praeparatio Evangelica, Teil 1: Einleitung, Die Bücher I bis X, Mras, K. (ed.), Eusebius Werke VIII/1, GCS 43,1, Berlin 1954.

Evangelium Veritatis NHC I,3:

The Gospel of Truth, Attridge, H.W./MacRae, G.W. (edd.), Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex), Introduction, texts, translations, indices, NHS XXII, Leiden 1985, S. 55–122.

Filastrius von Brixen:

Filastrii Episcopi Brixensis Diversarum Hereseon Liber, Heylen, F. (ed.), CChrSL IX, Turnholti 1957, S. 207–324.

Galen:

- Galen: Compendium Timaei Platonis aliorumque dialogorum synopsis quae extant fragmenta, Kraus, P./Walzer, R. (ed.), Plato Arabus I, Corpus Platonicum Medii Aevi II, London 1951.
- Galen: De foetuum formatione libellus, Kühn, C.G. (ed.), Claudii Galeni Opera Omnia Medicorum Graecorum Opera quae extant, Bd. IV, Lipsiae 1822, S. 652–702.
- Galen: De pulsuum differentiis, Kühn, C.G. (ed.), Claudii Galeni Opera Omnia Medicorum Graecorum Opera quae extant, Bd. VIII, Lipsiae 1824, S. 493–765.
- Galen: De usu partium Libri XVII, Helmreich, G. (ed.), 2 Bde. Lipsiae 1907–1909.
- Galen: On the Doctrines of Hippocrates and Plato II: Book VI–IX, de Lacy, P. (ed.), Edition, translation and commentary, Corpus Medicinorum Graecorum V 4,1,2, Berlin 1980.

Henoch:

- Apocalypsis Henochi Graece, Black, M. (ed.), Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt Graeca una cum Historicorum et Auctorum Iudaeorum Hellenistarum fragmentis collegit et ordinavit A.-M. Denis, PVTG III, Leiden 1970.
- Das slavische Henochbuch, Böttrich, Chr. (ed.), Jüdische Schriften aus Hellenistisch-Römischer Zeit V/7, Gütersloh 1995.

Hieronymus:

- Hieronymi de viris inlustribus liber, Herding, G. (ed.), BSGRT, Leipzig 1924.
- Hieronymus Kommentar zum Galaterbrief, Migne, J.P. (ed.), Hieronymus Opera Omnia VII, PL 26, Paris 1845.
- S. Hieronymi Presbyteri Commentationum in Matheum Libri IV, Hurst, D./Adriaen, M. (edd.), S. Hieronymi Presbyteri Opera I,7, CChrSL LXXVII, Turnholti 1969.
- S. Hieronymi Presbyteri Dialogus Adversus Pelagianos, Moersch, C. (ed.), S. Hieronymi Presbyteri Opera III,2, CChrSL LXXX, Turnholti 1990.

Hippolyt:

- Hippolytus Refutatio Omnium Haeresium, Marcovich, M. (ed.), PTS 25, Berlin/New York 1986.

Hirt des Hermas:

- Die Apostolischen Väter I, Der Hirt des Hermas, Whittaker, M. (ed.), GCS 48, 2. Aufl. Berlin 1967.

Hypostase der Archonten NHC II,4:

- Tractate 4 The Hypostasis of the Archons, Bullard, R.A. (ed.), in: Layton, B.: Nag Hammadi Codex II,2–7 together with XIII,2*, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. Oxy. 1,654,655. The Coptic Gnostic Library. NHS XX, Leiden 1989, S. 219–259.

Ioannis Stobaeus:

- Ioannis Stobaei: Anthologium I: Libri duo priores qui inscribi solent Eclogae Physicae et Ethicae, Wachsmuth, C. (ed.), Berolini 1884.

Ignatius von Antiochien:

- The Apostolic Fathers II,2: S. Ignatius, S. Polycarp, Lightfoot, J.B. (ed.), Revised Texts with Introductions, Notes, Dissertations, and Translations, London 1889, Nachdruck Hildesheim 1973.

Irenaeus von Lyon:

- Irenée de Lyon Contre les Hérésies Livre I, Rousseau, A./Doutreleau, L. (edd.), Édition critique, Tome II: Texte et Traduction, SC 264, Paris 1979.
 Irenée de Lyon Contre les Hérésies Livre II, Rousseau, A./Doutreleau, L. (edd.), Édition critique, Tome II: Texte et Traduction, SC 294, Paris 1982.
 Irenée de Lyon Contre les Hérésies Livre III, Sagnard, F. (ed.), Texte latin, fragments grec, introduction, traduction et notes, SC 34, Paris 1952.
 Irenée de Lyon Contre les Hérésies Livre IV, Rousseau, A. et al. (edd.), Édition critique: Texte et Traduction, SC 100, Paris 1965.
 Irenée de Lyon Contre les Hérésies Livre V, Rousseau, A./Doutreleau, L. (edd.), Édition critique: Texte et Traduction, SC 153, Paris 1969.
 Irenäus von Lyon. Epideixis. Adversus Haereses I. Darlegung der Apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien I, Brox, N. (ed.), FC 8/1, Freiburg/Basel/Wien 1993.

Johannes Philoponus:

- Ioannes Philoponus De aeternitate mundi contra Proclum, Rabe, H. (ed.), Lipsiae 1899.

Josephus:

- Flavii Iosephi Opera Vol. I: Antiquitatum Iudaicarum Libri I–V, Niese, B. (ed.), Berolini 1888.

Justin:

- Iustinus Martyr. Apologia, in: Goodspeed, E.J. (ed.): Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen, Göttingen S. 26–77.
 Iustinus Martyr. Dialogus cum Tryphone Iudaeo, in: Goodspeed, E.J. (ed.): Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen, Göttingen 1914, S. 90–265.

Pseudo-Justin:

- Pseudo – Iustinus: Cohortatio ad Graecos, De Monarchia, Oratio ad Graecos, Marcovich, M. (ed.), PTS 32, Berlin/New-York 1990.

Lukian von Samosata:

- Lukian: Menippus s. Necoymantia, Jakobitz, C. (ed.), Luciani Samosatensis Opera I, Lipsiae 1870, S. 190–204.

Maximus von Tyrus:

- Maximi Tyrii Philosophumena, Hobein, H. (ed.), Lipsiae 1910.

Melito von Sardes:

- Melito von Sardes Περὶ Λουτροῦ, in: Goodspeed, E.J. (ed.): Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen, Göttingen 1914, S. 310–311.

Midrash Bereshit Rabba:

- Bereschit Rabba mit kritischem Apparat und Kommentar Bd. I: Parascha I–XLVII, Theodor, J. (ed.), 2. Aufl. Jerusalem 1965.
 Genesis Rabba. The Judaic Commentary to the Book of Genesis. A New American Translation Vol. I: Parashiyot One through Thirty-Three on Genesis 1:1 to 8:14, Neusner, J. (ed.), BJSt 104, Atlanta 1985.

Minucius Felix:

- Minucius Felix: Octavius, Kytzler, B. (ed.), BSGRT, Studgardiae et Lipsiae 1992.

Novatian:

Novatiani Opera quae supersunt, Diercks, G.F. (ed.), CChrSL IV, Turnholti 1972.

Numenius:

Numénios. Fragments, Des Places, É. (ed.), CUFr, Paris 1973.

Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten, Leemans, E.-A. (ed.), Académie royale de Belgique Classes des Lettres et des Sciences morales et politiques Tome XXXVII Fasc. 2, Bruxelles 1937.

Ocellus Lucanus:

Ocellus Lucanus De universi natura, Harder, R. (ed.), Ocellus Lucanus, Text und Kommentar, 2. unveränderte Aufl. Dublin/Zürich 1966, S. 9–25.

Origenes:

Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung I: Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus, Bachrens, W.A. (ed.), Origenes Werke VI, GCS 29, Leipzig 1920, S. 1–144.

Origenes Der Johanneskommentar, Preuschen, E. (ed.), Origenes Werke IV, GCS 10, Leipzig 1903.

Origenes De Principiis [ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ], Koetschau, P. (ed.), Origenes Werke V, GCS 22, Leipzig 1913.

Origenes Matthäuseklärungen II: Die lateinische Übersetzung der Commentariorum Series, Klostermann, E./Benz, E. (edd.), Origenes Werke XI, GCS 38, Leipzig 1933.

Origenes Schrift vom Martyrium. Buch I–IV gegen Celsus, Koetschau, P. (ed.), Origenes Werke I, GCS 2, Leipzig 1899.

Origenes Buch V–VIII gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet, Koetschau, P. (ed.), Origenes Werke II, GCS 3, Leipzig 1899.

Perlenlied der Thomasakten:

L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas, Poirier, P.-H. (ed.), introduction, texte, traduction, commentaire, HoRe 8, Louvain-La-Neuve 1981.

Philippusevangelium NHC II,3:

Tractate 3 The Gospel according to Philip, in: Layton, B. (ed.): Nag Hammadi Codex II,2–7 together with XIII,2*, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. Oxy. 1,654,655. The Coptic Gnostic Library. NHS XX, Leiden 1989, S. 129–217.

Philo:

De Aeternitate Mundi, Cohn, L./Reiter, S. (edd.), Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt, Vol. IV, Berolini 1915, S. 72–119.

De Agricultura, Wendland, P. (ed.), Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt, Vol. II, Berolini 1897, S. 95–132.

De Confusione Linguarum, Wendland, P. (ed.), Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt, Vol. II, Berolini 1897, S. 229–267.

De Fuga et Inventione, Wendland, P. (ed.), Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt, Vol. III, Berolini 1898, S. 110–155.

De Gigantibus, Wendland, P. (ed.), Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt, Vol. II, Berolini 1897, S. 42–55.

De Migratione Abrahamis, Wendland, P. (ed.), Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt, Vol. II, Berolini 1897, S. 268–314.

De Opificio Mundi, Cohn, L. (ed.), Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt, Vol. I, Berolini 1896, S. 1–60.

- De Plantatione, Wendland, P. (ed.), Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt, Vol. II, Beroloni 1897, S. 133–169.
- De Providentia I–II, Hadas – Lebel, M. (ed.), Introduction, Traduction et Notes, Les Oeuvres de Philon d’Alexandrie 35, Paris 1973.
- De Somniis Liber I, Wendland, P. (ed.), Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt, Vol. III, Berolini 1898, S. 204–258.
- De Specialibus Legibus Lib. I–IV, Cohn, L. (ed.), Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt, Vol. V, Berolini 1906, S. 1–265.
- Legum Allegoriarum I–III, Cohn, L. (ed.), Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt, Vol. I, Berolini 1896, S. 61–169.
- Quis Rerum Divinarum Heres Sit, Wendland, P. (ed.), Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt, Vol. III, Berolini 1898, S. 1–71.
- Quod Deterius Potiori Insidiari Soleat, Cohn, L. (ed.), Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt, Vol. I, Berolini 1896, S. 258–298.
- Quod Deus Sit Immutabilis, Wendland, P. (ed.), Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt, Vol. II, Berolini 1897, S. 56–94.

Pseudo-Phocylides:

- The Sentences of Pseudo-Phocylides, Van der Horst, P.W. (ed.), with Introduction and Commentary. SVTP 4, Leiden 1978.

Photius:

- Photius Bibliothèque Tome II (Codices 84–185), Henry, R. (ed.), texte établi et traduit, CUFr, Paris 1960.

Pseudo-Plato:

- Pseudo-Plato Axiochus, Hershbell, J.P. (ed.), Texts and Translations 21, GRRS 6, Society of Biblical Literature, Chico 1981.

Plotin:

- Plotini Opera I–III, Henry, P./Schwyzer, H.-R. (edd.), SCBO, Oxford 1964–1982.

Plutarch:

- De anima procreatione in Timaeo, Cherniss, H. (ed.), Plutarch’s Moralia in Seventeen Volumes XIII,1 999C–1032F with an English translation, LCL, London 1976, S. 131–345.
- Isis et Osiris, Froidefond, Ch. (ed.), Plutarque Oeuvres Morales Tome V 2ème Partie, CUFr, Paris 1988.
- Platonicae Quaestiones, Cherniss, H. (ed.), Plutarch’s Moralia in Seventeen Volumes XIII,1 999C–1032F with an English translation, LCL, London 1976, S. 1–129.
- Quaestiones Convivales, Clement, P.A./Hoffleit, H.B. (edd.), Plutarch’s Moralia in Seventeen Volumes VIII 612B–697C with an English translation, LCL, London 1969, S. 3–515.

Prolegomena in Platonis Philosophiam:

- Prolegomènes à la Philosophie de Platon, Westerink, L.G./Trouillard, J./Segonds, A. Ph. (edd.), CUFr, Paris 1990.

Proclus Diadochus:

- Proclus Diadochus: In Platonis Timaeum Commentaria, Diehl, E. (ed.), 3 Bde., BSGRT, Lipsiae 1903, Nachdruck Amsterdam 1965.

Ptolemaeus:

Ptolémée, Lettre à Flora, Quispel, G. (ed.), analyse, texte critique, traduction, commentaire et index grec, SC 24bis, Paris 1966.

Qumranschriften:

Qumran Grotte 4 III. 4 Q 482 – 4 Q 520, Baillet, M. (ed.), DJD VII, Oxford 1982.

The Dead Sea Scrolls Translated. García-Martínez, F. (ed.), The Qumran Texts in English, Leiden/New York 1994.

Rheginosbrief NHC I,4:

The Treatise on the Resurrection I,4: 43.25–50.18, Peel, M.L. (ed.), in: Attridge, H.W. (ed.): Nag-Hammadi Codex I (The Jung Codex), Introductions, Texts, Translations, Indices, NHS XXII, Leiden 1985, S. 123–157.

Rufin:

De Adulteratione Librorum Origenis, Simonetti, M. (ed.), CChrSL XX, Turnholti 1961.

Sextus Empiricus:

Sextus Empiricus: ΠΥΡΡΩΝΕΙΩΝ ΥΠΟΤΥΠΩΣΕΩΝ Libros tres continens, Mau, I. (ed.), Sexti Empirici Opera I, BSGRT, Lipsiae 1963.

Sextus Empiricus: Adversus Dogmaticos Libros Quinque (Adv. Mathem. VII–XI), Mutschmann, H. (ed.), Sexti Empirici Opera II, BSGRT, Lipsiae 1914.

Stoicorum Veterum Fragmenta:

Stoicorum Veterum Fragmenta, von Arnim, H. (ed.), Bde. I–III, Lipsiae 1903–1905.

Tatian:

Tatian Oratio ad Graecos and Fragments, Whittaker, M. (ed.), OECT, Oxford 1982.

Theodoret von Cyrus:

Theodoret von Cyrus: Haereticarum Fabularum Compendium, Migne, J.P. (ed.), Theodoretii Cyrensis Episcopi Opera Omnia IV, PG 83, Paris 1864, S. 335–556.

Tertullian:

Ad nationes Libri II, Borleffs, J.G. Ph. (ed.), Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera I. Opera Catholica. Adversus Marcionem, CChrSL I, Turnholti 1954, S. 9–75.

Apologeticum, Dekkers, E. (ed.), Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera I. Opera Catholica. Adversus Marcionem, CChrSL I, Turnholti 1954, S. 77–171.

Ad Uxorem, Kroymann, E. (ed.), Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera I. Opera Catholica. Adversus Marcionem, CChrSL I, Turnholti 1954, S. 371–394.

Adversus Hermogenem, Kroymann, E. (ed.), Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera I. Opera Catholica. Adversus Marcionem, CChrSL I, Turnholti 1954, S. 395–435.

Adversus Hermogenem Liber, Waszink, J.H. (ed.), StPM Fasciculus V, Utrecht/Antwerpen 1956.

Adversus Marcionem, Kroymann, E. (ed.), Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera I. Opera Catholica. Adversus Marcionem, CChrSL I, Turnholti 1954, S. 437–726.

Adversus Praxean, Kroymann, E./Evans, E. (edd.), Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera II. Opera Montanistica, CChrSL II, Turnholti 1954, S. 1157–1205.

- Adversus Valentinianos, Kroymann, E. (ed.), *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera II. Opera Montanistica*, CChrSL II, Turnholti 1954, S. 751–778.
- Contre Hermogène, Chapot, F. (ed.), introduction, texte critique, traduction, et commentaire, SC 439, Paris 1999.
- De Anima, Waszink, J.H. (ed.), Edited with Introduction and Commentary, Amsterdam 1947.
- De Baptismo, Borleffs, J.G. Ph. (ed.), *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera I. Opera Catholica. Adversus Marcionem*, CChrSL I, Turnholti 1954, S. 275–295.
- De idololatria, Waszink, J.H./van Winden, J.C.M. (edd.), Critical Text, Translation and Commentary, partly based on a manuscript left behind by P.G. van der Nat, Supplements to *Vigiliae Christianae* I, Leiden 1987.
- De Monogamia, Dekkers, E. (ed.), *Quinti Septimi Florentis Opera II. Opera Montanistica*, CChrSL II, Turnholti 1954, S. 1227–1253.
- De praescriptione haereticorum, Refoulé, R.F. (ed.), *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera I, Opera Catholica. Adversus Marcionem*, CChrSL I, Turnholti 1954, S. 185–224.
- De Resurrectione Carnis Liber, Evans, E. (ed.), *Tertullian's Treatise on the Resurrection*, The text edited with an Introduction, Translation, and Commentary, London 1960.
- De resurrectione mortuorum, Borleffs, J.G. Ph. (ed.), *Quinti Septimi Florentis Opera II. Opera Montanistica*, CChrSL II, Turnholti 1954, S. 919–1012.
- La Chair du Christ, Mahé, J.-P. (ed.), SC 216: Introduction, texte critique, traduction et commentaire, Paris 1975, SC 217: Commentaire et index, Paris 1975. [zitiert als Mahé SC 216 und Mahé SC 217]

Pseudo-Tertullian:

- Adversus omnes haereses, Kroymann, E. (ed.), *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera II, Opera Montanistica*, CChrSL II, Turnholti 1954, S. 1399–1410.

Testament Abrahams:

- The Testament of Abraham, James, M.R. (ed.), The Greek Text now first edited with an Introduction and Notes, with an Appendix containing Extracts from the Arabic Version of the Testament of Abraham, Isaac and Jacob, Texts and Studies II,2, Cambridge 1892.

Theophilus von Antiochien:

- Theophilus of Antioch: Ad Autolyicum, Grant, R.M. (ed.), Text and Translation, OECT, Oxford 1970.

Thomasevangelium:

- L'Évangile selon Thomas, Ménard, J.É. (ed.), NHS V, Leiden 1975.

Tractatus Tripartitus NHC I,5:

- Le Traité Tripartite (NHC I,5), Thomassen, E./Painchaud, L. (edd.), Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section Textes 19, Quebec 1989.

Traditio Apostolica:

- Traditio Apostolica, Geerlings, W. (ed.), in: G. Schöllgen/W. Geerlings (edd.): Didache, Traditio Apostolica, FC I, Freiburg/Basel/Wien 1991, S. 141–313.

Fragmente der Vorsokratiker:

- Die Fragmente der Vorsokratiker, Diels, H./Kranz, W. (edd.), Griechisch und Deutsch. 2 Bde. 13. Aufl. (unveränderter Nachdruck der 6. Aufl.), Dublin/Zürich 1968 und 1969.

Xenokrates:

Senokrate – Ermodoro: Frammenti, Isnardi Parente, M. (ed.), Edizione, traduzione e commento. Istituto Italiano per gli studi filosofico. La Scuola di Platone III, Napoli 1982.

2. *Hilfsmittel*

- Adler, M.: Indices zu den Stoicorum Veterum Fragmenta. Stoicorum Veterum Fragmenta IV, Lipsiae 1924.
- Altaner, B./Stuiber, A.: Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, 8. Aufl. Freiburg/Basel/Wien 1978.
- Bauer, W./Aland, K.: Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur von Walter Bauer, 6. völlig neu bearb. Aufl., hsg. von K. Aland und B. Aland, Berlin/New York 1988.
- Biblia Patristica. Index des citations et allusions Biblique dans la littérature patristique, Vol. 1: Des Origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien, Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques, Paris 1975.
- . Supplément Philon d'Alexandrie. Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques, Paris 1982.
- Braun, R.: «Deus Christianorum». Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien, Paris 1962.
- Claesson, G.: Index Tertullianus, 3 Bde., EAug, Paris 1974–1975.
- Deitz, L.: Bibliographie du platonisme impérial antérieur à Plotin: 1926–1986, in: ANRW II Principat 36.1, Berlin/New York 1987, S. 124–182.
- Dekkers, E./Gaar, Ae.: Clavis Patrum Latinorum, qua in Corpus Christianorum edendum optimas quasque scriptorum recensiones a Tertulliano ad Bedam, 3. Aufl. aucta et emendata, Steenbrugis 1995.
- Delatte, L.u.a.: Index du Corpus Hermeticum. Lessio Intellettuale Europeo XIII, Rom 1977.
- Drobnier, H.: Lehrbuch der Patrologie, Freiburg/Basel/Wien 1994.
- Geerard, M.: Clavis Patrum Graecorum, Vol. I: Patres Antenicani, Corpus Christianorum, Brepols/Turnhout 1983.
- Georges, K.E.: Ausführliches Latein-Deutsches Handwörterbuch, aus den Quellen zusammengestellt, 2 Bde, 7. Aufl. Leipzig 1879–1880.
- Glare, P.G.W.: Oxford Latin Dictionary, 2 Bde., Oxford 1982.
- Goodspeed, E.J.: Index Apologeticus sine clavis Iustini Martyris Operum aliorum apologetarum pristinorum, Leipzig 1912.
- Hatch, E./Redpath, H.A.: A Concordance to the Septuagint and other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal books), 2 Bde., Nachdruck der Ausgabe Oxford 1897, Graz 1954.
- Lampe, G.W.H.: A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961.
- Lewis, Ch.T./Short, Ch.: A Latin Dictionary – Revised, enlarged and in great parts rewritten, Oxford 1962.
- Liddell, H.G./Scott, R./Jones, H. St.: A Greek – English Lexicon, compiled by H.G. Liddell and R. Scott, rev. and augmented throughout by H. St. Jones with the assistance of R. McKenzie and the cooperation of many scholars, with a supplement, Oxford 1968.
- Mayer, G.: Index Philoneus. Berlin/New York 1974.
- Pape, W./Benseler, G.: Wörterbuch der griechischen Eigennamen, 2 Bde., Nachdruck der 3. Aufl., Graz 1959.
- Sieben, H.J.: Voces. Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik (1918–1978). BPatr. S 1, Berlin/New York 1980.
- Siebert, F.: Nag-Hammadi-Register. Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe in den koptisch-gnostischen Schriften von Nag-Hammadi, mit einem deutschen Index, WUNT 26, Tübingen 1982.

- Sleeman, J.H./Pollet, G.: *Lexicon Plotinianum. Ancient and Medieval Philosophy de Wulf-Mansion Centre Series 1 II*, Leiden/Leuven 1980.
- Thesaurus Linguae Latinae. Editus Auctoritate et Consilio Academicarum Quinque Germanicarum Berolinensis Gottingensis Lipsiensis Monachensis Vindobonensis, Volumen III*, Lipsiae 1907.

3. Sekundärliteratur

- Aland, B.: Die frühe Gnosis zwischen platonischem und christlichem Glauben. Kosmosfrömmigkeit versus Erlösungstheologie, in: D. Wyrwa (ed.): *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche*, F.S. U. Wickert, Beihefte zur ZNW 85; Berlin/New York 1997, S. 1–24.
- . Marcion/Marcioniten, in: TRE XXII, Berlin/New York 1992, S. 89–101.
- . Marcion – Versuch einer neuen Interpretation, in: ZThK 70 (1973), S. 420–447.
- Aland, K.: Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie, in: ders.: *Kirchengeschichtliche Entwürfe. Alte Kirche, Reformation und Luthertum, Pietismus und Erweckungsbewegung*, Gütersloh 1960, S. 105–148.
- . Die Stellung der Kinder in den frühen christlichen Gemeinden – und ihre Taufe, in: ders.: *Neutestamentliche Entwürfe*, TB 63, München 1979, S. 198–232.
- Alexandre, M.: *Le commencement du Livre Genèse I–V. La version grecque de la Septante et sa réception*, CAnt 3, Paris 1988.
- . L'exégèse de Gen. 1,1–2a dans l'In Hexaemeron de Grégoire de Nysse: deux approches du problème de la matière, in: H. Dörrie (ed.): *Gregor von Nyssa und die Philosophie: zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa*, Leiden 1976, S. 159–192.
- Alföldy, G.: *Römische Sozialgeschichte*, Wissenschaftliche Paperbacks 8, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, 3. völlig überarb. Aufl. Wiesbaden 1984.
- Allers, R.: «Mikrokosmos» from Anaximandros to Paracelsus, in: *Traditio* 2 (1944), S. 319–407.
- Alt, K.: *Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenios, Plotin*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. *Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse* 1993 Nr. 8, Stuttgart 1993.
- Anderson, G.: The Interpretation of Gen. 1:1 in the Targums, in: CBQ 52 (1990), S. 21–29.
- Andresen, C.: *Die Kirchen der alten Christenheit – Die Religionen der Menschheit* 29,1/2, Stuttgart 1971.
- . Justin und der mittlere Platonismus, in: ZNW 44 (1952/3), S. 157–195.
- . Logos und Nomos. Die Polemik des Celsos wider das Christentum, AKG 30, Berlin 1955.
- Armstrong, A.H.: Dualism Platonic, Gnostic and Christian, in: D.T. Runia (ed.): *Plotinus amidst Gnostics and Christians*, Amsterdam 1984, S. 29–52.
- . The Self-Definition of Christianity in Relation to Later Platonism, in: E.P. Sanders (ed.): *Jewish and Christian Self-Definition I: The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, Philadelphia 1980, S. 74–99.
- Armstrong, G.: *Die Genesis in der Alten Kirche – Die drei Kirchenväter*, BGBH 4, Tübingen 1962.
- Arnold, Gottfried: *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorien. Vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688*, bey dieser neuen Auflage, an vielen Orten, nach dem Sinn und Verlangen des seeligen Auctoris verbessert, vermehrt und in bequemere Ordnung gebracht und mit dessen Bildniss und Lebens – Lauff geziert, 3 Bde, Schaffhausen 1740–42.
- Arnold-Döben, V.: *Die Bildersprache der Gnosis*, AMRG 13, Köln 1986.

- Ash, J.C.: The Decline of Ecstatic Prophecy in the Early Church, in: ThSt 37 (1976), S. 227–252.
- Aune, D.E.: Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World, Grand Rapids 1983.
- Baeumker, C.: Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Eine historisch – kritische Untersuchung, Münster 1890.
- Balás, D.L.: Marcion Revisited: A «Post-Harnack» Perspective, in: Texts and Testaments. Critical Essays on the Bible and Early Church Fathers, ed. by W.E. March, San Antonio 1980, S. 95–108.
- Baltes, M.: Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten I, PhAnt XXX, Leiden 1976.
- . Numenios von Apamea und der platonische Timaios, in: VigChr 29 (1975), S. 241–270.
- . Rez.: O. Geudtner: Die Seelenlehre der chaldäischen Orakel. BKP 35, Meisenheim 1971 (Diss. Köln 1969), in: Gnomon 45 (1973), S. 236–240. [zitiert als Baltes: Rez. Geudtner]
- . Rez.: W. Deuze: Untersuchungen zur mittelpatonischen und neuplatonischen Seelenlehre, Wiesbaden 1983, in: GGA 237 (1985), S. 197–213. [zitiert als Baltes: Rez. Deuze]
- . Timaios Lokros. Über die Natur des Kosmos und der Seele, PhAnt XXI, Leiden 1972.
- . Zur Philosophie des Platonikers Atikos, in: H.-D. Blume/F. Mann (edd.): Platonismus und Christentum, FS H. Dörrie, JAC.E 10, Münster 1983, S. 38–57.
- . Was ist antiker Platonismus?, in: Studia Patristica XXIV. Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991, Historica, Theologica et Philosophica, Gnostica, ed. E.A. Livingstone, Leuven 1993, S. 219–238.
- Barbel, J.: Christos Angelos. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums, Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Ursprungs und der Fortdauer des Arianismus, Theophaneia 3, Bonn 1941.
- Barclay, W.: Educational Ideals in the Ancient World, London 1959.
- Bardenhewer, O.: Geschichte der altkirchlichen Literatur, Bd. I: Vom Ausgang des Apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts, Nachdruck der 2. Aufl., Darmstadt 1962.
- Bardy, G.: Le «de haeresibus» et ses sources, in: Miscellanea Agostiniana II, Testi e studi, Studi Agostiniani, Rom 1931, S. 397–416.
- . Les écoles Romaines au second siècle, in: RHE 28 (1932), S. 502–532.
- . «Philosophie» et «philosophe» dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles, in: RAM 25 (1949), S. 97–108.
- Bareille, G.: Apelles, in: DthC I/2, Paris 1931, S. 1455–1457.
- . Hermogène, in: DthC VI/2, Paris 1925, S. 2306–2311.
- Barnes, T.D.: The Chronology of Montanism, in: JThS 21 (1970), S. 403–408.
- . Tertullian – A Historical and Literary Study, Oxford 1971.
- Barth, C.: Die Interpretation des Neuen Testaments in der valentinianischen Gnosis, TU 37,3, Leipzig 1911.
- Bauer, W.: Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, BHTh 10, 2. durchges. Aufl. Tübingen 1964.
- Beierwaltes, W.: Plotin. Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7), Frankfurt 1967.
- Benko, St.: Pagan Criticism of Christianity during the First Two Centuries A.D., in: ANRW II. Principat 23.2, Berlin/New York 1980, S. 1054–1118.
- Benz, H.: «Materie» und Wahrnehmung in der Philosophie Plotins, Epistemata, Würzburger Wissenschaftliche Schriften Reihe Philosophie Band LXXXV, Würzburg 1990.

- Berchman, R.M.: *From Philo to Origen. Middle Platonism in Transition*, BJSt 69, Chico 1984.
- Bertrand, D.A.: *L'argumentation scriptuaire de Théodote le Corroyeur (Epiphane, Panarion 54)*, in: *Cahiers de Biblia Patristica 1: Lectures anciennes de la Bible*, Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques, Strasbourg 1987, S. 153–168.
- Beutler, R.: *Numenios*, in: PRE. S VII, Stuttgart 1940, S. 664–678.
- Beyschlag, K.: *Grundriß der Dogmengeschichte I: Gott und Welt*, Grundrisse 2, 2. neubearb. u. erw. Aufl., Darmstadt 1987.
- : *Simon Magus und die christliche Gnosis*. WUNT 16, Tübingen 1974.
- Bianchi, U.: *Marcion. Théologien biblique ou docteur gnostique?*, in: VigChr 21 (1967), S. 141–149.
- Bietenhard, H.: *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, WUNT 2, Tübingen 1951.
- Blackman, E.C.: *Marcion and his Influence*, London 1948.
- Blanchetière, F.: *Le montanisme originel*, in: RevSR 52 (1978), S. 118–134 und 53 (1979), S. 1–22.
- Blumenthal, H.: *Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus*, in: *Le Néoplatonisme. Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique (Royaumont 9–14 juin 1969)*, Paris 1971, S. 55–66.
- Bolgiani, F.: *Dei, astri e demoni negli scrittori cristiani dei primi secoli*, in: *L'autunno del diavolo: Diabolos, Dialogos, Daimon*, convegno di Torino 17/21 ottobre 1988 di Torino, a cura di Eugenio Corsini, Milano 1990, Bd. I, S. 217–230.
- : *Sullo scritto perduto di Teofilo d'Antiochia «Contro Ermogene»*, in: Cantalamessa, R./Pizzolato, L.F. (edd.): *Paradoxia Politeia. Studi Patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, SPMed 10, Milano 1979, S. 77–118.
- Boulnois, M.-O.: *Le souffle et l'Esprit. Exégèses patristiques de l'insufflation originelle de Gn. 2,7 en lien avec celle de Jn 20,22*, in: RechAug 24 (1989), S. 3–37.
- Bousset, W.: *Hauptprobleme der Gnosis*, FRLANT 10, Göttingen 1907.
- : *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandrien, Justin und Irenäus*. FRLANT N.F. 6, Göttingen 1915.
- Bover, J.M.: *Tamquam sponsus procedens de thalamo suo (Ps. 18,6)*, in: EE IV/Nr. 13 (1925), S. 59–73.
- Brown, P.: *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum*, München 1991.
- Brox, N.: *Der einfache Glaube und die Theologie*, in: Kairos 14 (1974), S. 161–187.
- : *Der Hirt des Hermas. Kommentar zu den Apostolischen Vätern 7*, Göttingen 1991.
- : *«Doketismus» – eine Problemanzeige*, in: ZKG 95 (1984), S. 301–314.
- Büchli, J.: *Der Poimandres. Ein paganisiertes Evangelium. Sprachliche und begriffliche Untersuchungen zum 1. Traktat des Corpus Hermeticum*, WUNT 2. Reihe 27, Tübingen 1987.
- Bundy, D.: *Marcion and the Marcionites in Early Syriac Apologetics*, in: Le Muséon 101 (1988), S. 21–32.
- Burford, A.: *Künstler und Handwerker in Griechenland und Rom. Kulturgeschichte der Antiken Welt 24*, Mainz 1985.
- Burney, C.F.: *Christ as APXH of the Creation (Prov. III,22, Col. I,15–18, Rev. III,14)*, in: JThS 27 (1926), S. 160–177.
- Calabi Limantani, I.: *Pictor*, in: *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale VI*, Rom 1965, S. 156–159.
- : *Studi sulla società romana. Il lavoro artistico*, Milano 1958.
- Campanhausen, H.v.: *Die Entstehung der christlichen Bibel*, BHTh 39, Tübingen 1968.

- : Kirchliches Amt und geistige Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, BHT 14, 2. Aufl. Tübingen 1963.
- Cancik, H.: Gnostiker in Rom. Zur Religionsgeschichte der Stadt Rom im zweiten Jahrhundert nach Christus, in: J. Taubes (ed.): Religionstheorie und Politische Theologie II, Gnosis und Politik, München 1984, S. 163–184.
- Carpenter, H.J.: Popular Christianity and the Theologians in the Early Centuries, in: JThS 14 (1963), S. 294–310.
- Chadwick, H.: Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement, and Origen, Oxford 1966.
- Chapot, F.: L'hérésie d'Hermogène. Fragments et commentaire, in: RechAug 30 (1997), S. 3–111.
- Chazon, E.G.: 4QDibHam: Liturgy or literature?, in: RdQ 15 (1994), S. 447–455.
- Ciccarese, M.P.: Un testo gnostico confutato de Agostino, in: VetChr 15 (1978), S. 23–44.
- Clarke, M.L.: Higher education in the ancient world, London 1971.
- Cornford, F.M.: Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary, London 1937, Nachdruck 1977.
- Courcelle, P.: Artikel: Flügel (Flug) der Seele I, RAC VIII, Stuttgart 1972, S. 29–62.
- Cox Miller, P.: Words with an alien Voice: Gnostics, Scripture and Canon, in: JAAR 57 (1989), S. 459–483.
- Crouzel, H.: Le thème platonicien du «véhicule de l'âme» chez Origène, in: Didaskalia 7 (1977), S. 225–237.
- Cumont, F.: La théologie solaire du paganisme romain, in: Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres (Paris) 12/2 (1913), S. 447–479.
- Daniélou, J.: Message évangélique et Culture hellénistique aux II^e et III^e Siècles, Histoire des Doctrines Chrétiennes avant Nicée II, Tournai 1961.
- : The Origins of Latin Christianity. A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicaea III, 2. Aufl. London 1980.
- Davids, A.: Hermogenes on Matter. A note to the first chapters of Tertullian's Treatise against Hermogenes, in: G.J.M. Bartelink/A. Hilhorst/C.H. Kneepkens (edd.): Eulogia. Mélanges offerts à Antoon A.R. Bastiaensen à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire, IP 24, Steenbrügge 1991, S. 29–32.
- Deakle, D.W.: The Fathers against Marcionitism: A Study of the Methods and Motives in the developing Patristic Anti – Marcionite Polemic, Ann Arbor (Microfilm) 1992.
- Dean-Otting, M.: Heavenly Journeys. A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature, JudUm 8, Frankfurt/M. 1984.
- Delcor, M.: Le Testament d'Abraham. Introduction, traduction du texte grec et commentaire de la recension grecque longue, suivi de la traduction des Testaments d'Abraham, d'Isaac et de Jacob d'après les versions orientales, SVTP 2, Leiden 1973.
- Deuse, W.: Untersuchungen zur mittelpatonischen und neuplatonischen Seelenlehre, Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Einzelveröffentlichung 3, Mainz/Wiesbaden 1983.
- Di Cristina, S.: L'idea di Δύναμις nel De Mundo e nell'Oratio ad Graecos di Taziano, in: Aug 17 (1977), S. 485–504.
- Diels, H.: Elementum – Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus, Leipzig 1899.
- Dihle, A.: Die Vorstellung vom Willen in der Antike, Göttingen 1985.
- Dillon, J.: Alcinoüs. The Handbook of Platonism, Translated with an Introduction and Commentary, Oxford 1993.
- : The Middle Platonists – A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220, London 1977.
- Dodds, E.R.: Proclus. The Elements of Theology, 2. Aufl. Oxford 1963.

- Dölger, F.J.: Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine Religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis, LWQF 14, 3. Aufl. Münster 1971.
- : Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie, LF 4/5, 2. Aufl. Münster 1925.
- Dörrie, H.: Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus, *Entrétiens de la fondation Hardt V* (1957), S. 193–223, wieder abgedruckt in: ders.: *Platonica Minora, Studia et Testimonia Antiqua VIII*, München 1976, S. 211–228.
- : Der Platonismus in der Kultur- und Geistesgeschichte der frühen Kaiserzeit, in: ders.: *Platonica Minora, Studia et Testimonia Antiqua VIII*, München 1976, S. 166–210.
- : Porphyrios' Lehre von der Seele, *Entrétiens sur l'Antiquité Classique 12* (1965), S. 167–187, wieder abgedruckt in: ders.: *Platonica Minora, Studia et Testimonia Antiqua VIII*, München 1976, S. 441–453.
- : Präpositionen und Metaphysik. Wechselwirkung zweier Prinzipienreihen, in: MH 26 (1969), S. 217–228.
- : Zur Methodik antiker Exegese, in: ZNW 65 (1974), S. 121–138.
- Dörrie, H./Baltes, M.: Der Platonismus in der Antike. Grundlagen-System-Entwicklung III: Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus, Bausteine 73–100: Text, Übersetzung und Kommentar, Stuttgart 1993.
- : Der Platonismus in der Antike. Grundlagen-System-Entwicklung IV: Die philosophische Lehre des Platonismus. Einige grundlegende Axiome/Platonische Physik (im antiken Verständnis) I, Bausteine 101–124: Text, Übersetzung und Kommentar, Stuttgart 1996.
- Donini, P.: *Le scuole l'anima l'impero: La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982.
- Doutreleau, L.: Le fragment grec de l'homélie II d'Origène sur la Genèse. Critique du texte, in: RHT 5 (1975), S. 13–44.
- Dreyer, O.: Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenden in der Antike. Mit besonderer Berücksichtigung Philons von Alexandrien. *Spudasmata 24*, Hildesheim 1970.
- Drijvers, H.J.W.: De Schilder en de Kunstcriticus. Discussies rond een portret van Bardesanes, de filosoof der Arameeërs, in: *NedThT 24* (1969/70), S. 89–104.
- : Het image van Bardesanes van Edessa, in: *NedThT 24* (1969/70), S. 260–262.
- : Marcionitism in Syria: Principles, Problems, Polemics, in: *SecCen 6* (1987/88), S. 153–172.
- Ebeling, G.: Diskussionsthese für eine Vorlesung zur Einführung in das Studium der Theologie, in: ders.: *Wort und Glaube I*, 3. Aufl. Tübingen 1967, S. 447–457.
- Ehlers, B.: Bardesanes von Edessa – ein syrischer Gnostiker, in: ZKG 81 (1970), S. 334–351.
- Eichinger, M.: Die Verklärung Christi bei Origenes. Die Bedeutung des Menschen Jesus in seiner Christologie, *WBTh XXIII*, Wien 1969.
- Elze, M.: Tatian und seine Theologie, *FKDG 9*, Göttingen 1960.
- Emilsson, E.K.: Platonic Soul – Body Dualism in the Early Centuries of the Empire to Plotinus, in: *ANRW II. Principat, 36.7*, Berlin/New York 1994, S. 5331–5362.
- Fantino, J.: La Création ex Nihilo chez Saint Irénée. Étude historique et théologique, in: *RSPTh 76* (1992), S. 421–442.
- Faye, E. de: *Gnostiques et Gnosticisme – Études critiques des documents du gnosticisme chrétien au II et III siècles*, 2. erweiterte Auflage Paris 1925.
- Ferguson, E.: Artikel: Apelles, in: E. Ferguson/M.P. McHugh/F.W. Norris (edd.): *Encyclopedia of Early Christianity*, New York/London 1990, S. 55.
- Ferwerda, R.: Two souls. Origen's and Augustine's attitude toward the two souls doctrine. Its place in greek and christian philosophy, in: *VigChr 37* (1983), S. 360–378.

- Festugière, A.-J.: *La Révélation d'Hermès Trismégiste IV: Le Dieu inconnu et la Gnose*, EtB, Paris 1954.
- Feuerstein, J.: *Die Anthropologie Tatians und der übrigen griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts mit einleitender Gottes- und Schöpfungslehre*, Diss. Münster 1906.
- Fideler, D.: *Jesus Christ, Son of God. Ancient Cosmology and Early Christian Symbolism*, Wheaton/Illinois 1993.
- Fiey, J.M.: *Les Marcionites dans les textes historiques de l'église de Perse*, in: *Le Muséon* 83 (1970), S. 183–188.
- Finamore, J.A.: *Iamblichus and the theory of the vehicle of the soul*, ACSt 14, Chico 1985.
- Forschner, M.: *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*, Stuttgart 1981.
- Fossum, J.: *The Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Conceptions of Intermediation and the Origin of Gnosticism*, WUNT 36, Tübingen 1985.
- Fränkel, H.: *Die homerischen Gleichnisse*, Göttingen 1921.
- Franco, R.: *Filosofía griega y cristianismo antiguo: opiniones recientes*, in: *Pléroma. Salus Carnis. Homenaje a Antonio Orbe*, ed. par E. Romero-Pose Bd. I, Santiago de Compostela 1990, S. 257–280.
- Franxman, Th. W.: *Genesis and the «Jewish Antiquities» of Flavius Josephus*, BibOr 35, Rom 1979.
- Frede, M.: *Celsus Philosophus Platonicus*, in: ANRW II. Principat 36.7, Berlin/New York 1994, S. 5183–5213.
- : *Die stoische Logik. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 3. Folge Bd. 88*, Göttingen 1974.
- : *Numenius*, in: ANRW II. Principat 36.2, Berlin/New York 1987, S. 1034–1075.
- Fredouille, J.-C.: *Tertullien et la conversion de la culture antique*, EAUG, Paris 1972.
- Freund, W.H.C.: *Montanism: Research and Problems*, in: RSLR 20 (1984), S. 521–537.
- Freudenthal, J.: *Der Platoniker Albinus und der falsche Alkinoos*, Hellenistische Studien 3, Berlin 1879.
- Fritzsche, R.A.: *Der Magnet und die Athmung in antiken Theorien*, in: RMP 57 (1902), S. 363–391.
- Froehlich, K.: *Montanism and Gnosis*, in: D. Neiman/M. Schatkin (edd.): *The Heritage of the Early Church. Essays in Honor of Georges Vasilievich Florovsky*, OCA 195, Rom 1973, S. 91–111.
- Froidefond, Chr.: *Plutarque et le platonisme*, in: ANRW II. Principat 36.1, Berlin/New York 1987, S. 184–233.
- Früchtel, U.: *Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte der Genesisexegese*, ALGHJ 2, Leiden 1968.
- Gager, J.G.: *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity*, Prentice-Hall Studies in Religion Series, Englewood Cliffs/N.J. 1975.
- Gero, St.: *Galen on the Christians. A reappraisal of the Arabic evidence*, in: OCP 56 (1990), S. 371–411.
- Gersh, St.: *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*. 2 Bde., Notre Dame/Indiana 1986.
- Geudtner, O.: *Die Seelenlehre der chaldäischen Orakel*, BKP 35, Meisenheim 1971 (Diss. Köln 1969).
- Gianotto, C.: *Apelles*, in: *Encyclopedia of the Early Church I*, Cambridge 1992, S. 54.
- Gigon, O.: *Die antike Kultur und das Christentum*, Gütersloh 1966.
- Gilhus, I.S.: *The tree of life and the tree of death: a study of gnostic symbols*, in: *Religion* 17 (1987), S. 337–353.

- Göransson, T.: Albinus. Alcinous. Arius Didymus. *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia* 61, Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg 1995.
- Goldstein, J.: The Origins of the Doctrine of Creation ex Nihilo, in: *JJS* 35 (1984), S. 127–135.
- Gounelle, R.: Il a placé sa tente dans le soleil (Ps. 18(19),5c(6a)) chez les écrivains ecclésiastiques des cinq premiers siècles, in: *Cahiers de Biblia Patristica* 4: Le Psautier chez les Pères, Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques, Strasbourg 1994, S. 197–220.
- Grant, R.M.: *Heresy and Criticism. The Search for Authenticity in Early Christian Literature*, Louisville 1993.
- : Marcion and the Critical Method, in: P. Richardson/J.C. Hurd (edd.): *From Jesus to Paul, Studies in Honour of F.W. Beare*, Waterloo/Ontario 1984, S. 207–215.
- : *Miracle and Natural Law in Graeco – Roman and Early Christian Thought*, Amsterdam 1952.
- : *Patristica*, in: *VigChr* 3 (1949), S. 225–229.
- : *Second Century Christianity. A Collection of Fragments*, London 1946 (Nachdruck 1957).
- : *Studies in the Apologists*, in: *HThR* 51 (1958), S. 123–134.
- : *The Early Christian Doctrine of God*, Charlottesville 1966.
- : Theophilus of Antioch to Autolycus, in: ders.: *After the New Testament*, Philadelphia 1967, S. 126–157.
- Hadot, I.: *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*. EAug, Paris 1984.
- Hadot, P.: *Porphyre et Victorinus I*, Paris 1968.
- : Théologie, Exégèse, Révélation, Écriture, dans la Philosophie Grecque, in: M. Tardieu (ed.): *Les règles de l'interprétation*, Centre d'Études des Religions du Livre, Paris 1987, S. 13–34.
- Haenchen, E.: *Die Botschaft des Thomasevangeliums*, Theologische Bibliothek Töpelmann, Berlin 1961.
- Hager, F.P.: Die Materie und das Böse im antiken Platonismus, in: *MH* 19 (1962), S. 73–103.
- Hahn, J.: *Der Philosoph und die Gesellschaft. Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit*, Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 7, Wiesbaden 1989.
- Hanson, R.C.P.: The Date and Authorship of Pseudo-Anthimus De sancta ecclesia, in: *PIA* 83 C9 (1983), S. 251–254.
- Happ, H.: *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin/New York 1971.
- Harnack, A. v.: *Analecta zur ältesten Geschichte des Christentums in Rom*, TU N.F. 13,2, Leipzig 1905.
- : *De Apellis gnosi monarchica*, Leipzig 1874.
- : Die Auslegung von ἐν ἀρχῇ = ἐν λόγῳ (ὕμῳ). Gen. 1,1 in der altchristlichen Literatur. TU 1,3, Leipzig 1883, S. 130–134.
- : *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Euseb. Teil 1: Die Überlieferung und der Bestand* 1. Halbband, 2. erw. Aufl. Leipzig 1958.
- : *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Euseb. Teil 2: Die Chronologie*, 1. Halbband, 2. erw. Aufl. Leipzig 1958.
- : *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Euseb. Teil 2: Die Chronologie*, 2. Halbband, 2. erw. Aufl. Leipzig 1958.
- : *Lehrbuch der Dogmengeschichte I: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, 3. verbesserte und vermehrte Aufl. Freiburg/Leipzig 1894.
- : *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Grundlegung der katholischen Kirche*, Neue Studien zu Marcion, 2. vermehrte und verbesserte Aufl. Leipzig 1924, unveränderter Nachdruck Darmstadt 1996.

- : Rhodon und Apelles, in: *Geschichtliche Studien – Albert Hauck zum 70. Geburtstag* dargebracht, Leipzig 1916, S. 39–51.
- : Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles, in: H. Stählin: *Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker*, TU 6,3, Leipzig 1890, S. 111–120.
- : Tertullian in der Litteratur der alten Kirche, in: *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* Bd. XXIX, Jahrgang 1895, Berlin 1895, S. 545–579.
- : Unbeachtete und neue Quellen zur Kenntnis des Häretikers Apelles, TU N.F. 5, Bd. 20 der ganzen Reihe, Leipzig 1901, S. 93–100.
- Hauschild, W.-D.: *Gottes Geist und der Mensch. Studien zur frühchristlichen Pneumatologie*, BEvTh 63, München 1973.
- Heine, R.E.: *The Role of the Gospel of John in the Montanist Controversy*, in: *SecCen* 6 (1987/88), S. 1–19.
- Heintzel, E.: *Hermogenes der Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche. Ein Beitrag zur Geschichte der patristischen Philosophie*, Diss. Berlin 1902.
- Hengel, M.: *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Bedeutung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhs. vor Chr.*, WUNT 10, 3. durchgesehene Aufl. Tübingen 1988.
- Hilgenfeld, A.: *Die Ketzergeschichte des Urchristentums – Urkundlich dargestellt*, Leipzig 1884, unveränd. Nachdruck Darmstadt 1983.
- Hiltbrunner, O.: *Der Schluß von Tertullian's Schrift gegen Hermogenes*, in: *VigChr* 10 (1956), S. 215–228.
- Himmelfarb, M.: *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New York/Oxford 1993.
- Hoffman, R.J.: *Marcion: On the Restitution of Christianity – An Essay on the Development of Radical Paulinist Theology in the Second Century*, AAR.AS 46, Chico 1984. [zitiert als Hoffman: *On the Restitution*]
- Hommel, H.: *Platonisches bei Lukas – Zu Act. 17,28c (Leben-Bewegung-Sein)*, in: *ZNW* 48 (1957), S. 193–200.
- Hornschuh, M.: *Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule*, in: *ZKG* 71 (1960), S. 1–25 und S. 193–214.
- Hort, F.J.A.: *Apelles*, in: W. Smith/H. Wace (edd.): *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines*, Bd. I: A–D, London 1877, S. 127f.
- Hyldahl, N.: *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins*, Kopenhagen 1966.
- Jansma, T.: *Bardanes van Edessa en Hermogenes van Carthago*, in: *NedThT* 24 (1969/70), S. 256–259.
- : *Natuur, lot en vrijheid. Bardanes, de filosoof der Arameeërs en zijn images*, CNedThT 6, Wageningen 1969.
- Jensen, A.: *Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, Reihe frauenforum, Freiburg/Basel 1992.
- Jeremias, J.: *Unbekannte Jesusworte*, 4. Aufl. Gütersloh 1965.
- Jonas, H.: *Gnosis und spätantiker Geist: Die mythologische Gnosis*, Göttingen 1934.
- Jung, L.: *Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan Literature*, New York 1974 (erstmalig 1926).
- Junod, E.: *Des apologistes à Origène: aux origines d'une forme de «théologie critique»*, in: *RThPh* 121 (1989), S. 149–164.
- : *Les attitudes d'Apelles, disciple de Marcion à l'égard de l'Ancien Testament*, in: *Aug* 22 (1982), S. 113–133.
- Kehl, A.: *Gewand (der Seele)*, in: *RAC* Bd. 10, Stuttgart 1978, S. 945–1025.
- Kidd, I.: *Orthos Logos as a Criterion of Truth in the Stoa*, in: P. Huby/G. Neal (edd.): *The Criterion of Truth*, Liverpool 1989, S. 137–150.

- Klausner, Th./Labriolle, P. de: Apophtegma, in: RAC I, Stuttgart 1950, S. 545–550.
- Klein, R.: Christlicher Glaube und heidnische Bildung (Zum sozialen Hintergrund eines innerchristlichen Problems in den ersten Jahrhunderten), in: Laverna 1 (1990), S. 50–100.
- Knapp, E.: Syllogistik, in: PRE 2. Reihe 7. Halbband, Stuttgart 1931, S. 1046–1067.
- Kötting, B.: Die Bewertung der Wiederverheiratung (der zweiten Ehe) in der Antike und in der Frühen Kirche, Rheinisch – Westfälische Akademie der Wissenschaften: Geisteswissenschaften, Vorträge G 292, Opladen 1988.
- Koschorke, K.: Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Traktate «Apokalypse des Petrus» (NHC VII,3) und «Testimonium Veritatis» (NHC IX,3), NHS XII, Leiden 1978.
- : Hippolyts Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker – Eine tendenzkritische Untersuchung seiner «Refutatio omnium haeresium», Göttinger Orientforschungen, VI. Reihe: Hellenistica Bd. 4, Wiesbaden 1975.
- Krämer, H.J.: Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam 1964.
- Kraft, H.: Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus, in: ThZ 11 (1955), S. 249–271.
- : Gnostisches Gemeinschaftsleben. Untersuchungen zu den Gemeinschafts- und Lebensformen häretischer christlicher Gnosis des zweiten Jahrhunderts, Diss. masch. Heidelberg 1950.
- Kretschmar, G.: Apelles, in: RGG I, 3. Aufl. Tübingen 1957, Sp. 462.
- : Hermogenes, in: RGG III, 3. Aufl. Tübingen 1959, Sp. 266.
- Kurdzialek, M.: Der Mensch als Abbild des Kosmos, in: MM 8 (1971), S. 35–75.
- Kusch, H.: Studien über Augustinus, II. Der Titel Gottes «Dominus» bei Augustinus und Thomas von Aquino, in: ders.(ed.): FS Franz Dornseiff zum 65. Geburtstag, Leipzig 1953, S. 184–200. [zitiert als Kusch: Dominus]
- Labriolle, P. de: Apelle, in: Baudrillart, A. (ed.): DGHE III, Paris 1926, S. 928f.
- : Les Sources de l'Histoire du Montanisme: textes grecs, latins et syriaques, CF 24, Paris 1913.
- : Un épisode de l'histoire de la morale chrétienne. La lutte de Tertullien contre les secondes nocces, in: APhC 154 (1907), S. 362–388.
- Ladner, G.B.: Handbuch der frühchristlichen Symbolik. Gott, Kosmos, Mensch, Stuttgart/Zürich 1992.
- Lampe, P.: Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte, WUNT 2. Reihe 18, 2. überarbeitete und ergänzte Aufl. Tübingen 1989.
- Langerbeck, H.: Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis. Interpretation zu den Fragmenten des Basilides und Valentinus und ihrer Schulen bei Clemens von Alexandrien und Origenes, in: ders.: Aufsätze zur Gnosis. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Hermann Dörries, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch – historische Klasse, 3. Folge Nr. 69, Göttingen 1967, S. 38–82.
- : Zur Auseinandersetzung von Theologie und Gemeindeglauben in der römischen Gemeinde in den Jahren 135–165, in: ders.: Aufsätze zur Gnosis. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Hermann Dörries, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch – historische Klasse, 3. Folge Nr. 69, Göttingen 1967, S. 167–179.
- Lebreton, J.: AFENNHTOË dans la tradition philosophique et dans la littérature chrétienne du III^{ème} siècle, in: RSR 16 (1926), S. 431–443.
- Le Boulluc, A.: La notion d'hérésie dans la littérature grecque II et III siècles, 2 Bde., EAUG, Paris 1985.
- Lewy, H.: Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire, Nouvelle édition par M. Tardieu, EAUG, Paris 1978.

- Liechtenhan, R.: Die Offenbarung im Gnosticismus, Göttingen 1901.
- Lietzmann, H.: Geschichte der Alten Kirche I: Die Anfänge, 3. Aufl. Berlin 1953.
- : Geschichte der Alten Kirche II: Ecclesia catholica, 2. Aufl. Berlin 1953.
- Lilla, S.R.C.: Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism, OTM, Oxford 1971.
- : La teologia negativa dal pensiero greco classico a quello patristico e bizantino I, in: *Helikon* 22–27 (1982–87), S. 211–279.
- Lipsius, R.A.: Zur Quellenkritik des Epiphanius, Wien 1865.
- Löhr, W.A.: Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts, WUNT 83, Tübingen 1996.
- : La doctrine de Dieu dans la lettre à Flora de Ptolémée, in: *RHPhR* 75 (1995), S. 177–191.
- Logan, A.H.B.: Marcellus of Ancyra and anti – Arian Polemic, in: *Studia Patristica* Vol. XIX, Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987, *Historica, Theologica, Gnostica, Biblica et Apokrypha*, ed. E.A. Livingstone, Leuven 1989, S. 189–197.
- : Rez.: R.M. Grant: *Heresy and Criticism. The Search for Authenticity in Early Christian Literature*, Louisville 1993, in: *JThS* 45 (1994), S. 295–298.
- Lüdemann, G.: Ketzer. Die andere Seite des frühen Christentums, Stuttgart 1995.
- : Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom. I. Valentin und Marcion, II. Ptolemäus und Justin, in: *ZNW* 70 (1979), S. 86–114.
- Maas, W.: Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre, *PaThSt* 1, München/Paderborn 1974.
- Magne, J.: En finir avec la «Tradition» de Hippolyte, in: *BLE* 89 (1988), S. 5–22.
- Mahé, J.P.: *Éléments de doctrine hérétique dans le De carne Christi de Tertullien*, in: *Studia Patristica* XIV, *Tertullian, Origenism, Gnostica, Cappadocian Fathers, Augustiniana*, ed. E.A. Livingstone, TU 117, Berlin 1976, S. 48–61.
- : Le traité perdu de Tertullien «Adversus Apelleiacos» et la chronologie de sa triade anti – gnostique, in: *REAug* 16 (1970), S. 3–24.
- Maier, J.: Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer. Bd. I: Die Texte der Höhlen 1–3 und 5–11; Bd. II: Die Texte der Höhle 4, München/Basel 1995.
- Mansfeld, J.: *Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, *PhAnt* LVI, Leiden/New-York 1992.
- Markschies, Chr.: Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins, WUNT 65, Tübingen 1992.
- Marrou, H.I.: Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum, hsg. von R. Harder, Freiburg/München 1957.
- Martimort, A.G.: Nouvel examen de la «Tradition Apostolique» de Hippolyte, in: *BLE* 88 (1987), S. 5–25.
- Martin, J.P.: Taciano de Siria y el origen de la oposicion de materia y espiritu, in: *Stromata* 43 (1987), S. 71–107.
- : Los primeros apologistas cristianos entre la historia del dogma y la historia de la filosofia, in: A. Bodem/A.M. Kothgasser (edd.): *Theologie und Leben. Festgabe für Georg Söll zum 70. Geburtstag*. Biblioteca di Scienze Religiose 58, Rom 1983, S. 73–84.
- May, G.: Apelles und die Entwicklung der marcionitischen Theologie, Unveröffentlichtes Manuskript.
- : Ein neues Marcionbild?, in: *ThR* 51 (1986), S. 404–413.
- : Hermogenes – ein frühchristlicher Theologe zwischen Platonismus und Gnosis, in: *Studia Patristica* XV, Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975, *Inaugural Lecture, Editiones, Critica, Biblica, Historica, Theologica, Philosophica, Liturgica*, ed. by E.A. Livingstone, TU 128, Berlin 1984, S. 461–473.

- : Marcion in Contemporary Views: Results and Open Questions, in: *SecCen* 6 (1987/88), S. 129–151.
- : Marcions Genesisauslegung und die «Antithesen», in: D. Wyrwa (ed.): *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche*, F.S. U. Wickert, Beihefte zur ZNW 85; Berlin/New York 1997, S. 189–198.
- : *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der Creatio ex Nihilo*, AKG 48, Berlin/New York 1978.
- McGuckin, J.A.: The patristic exegesis of the transfiguration, in: *Studia Patristica* XVIII, Papers presented at the Ninth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1983, *Historica, Theologica, Gnostica, Biblica*, ed. E.A. Livingstone, Leuven 1985, S. 335–341.
- : *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition*. SBEC 9, Lewiston/Queenston 1986.
- McRay, J.R.: Charismata in the Second Century, in: *Studia Patristica* Vol. XII Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1971, Inaugural Lecture, *Editiones, Critica, Philologica, Biblica, Historica*, ed. E.A. Livingstone, Berlin 1975, S. 232–237.
- McVey, K.: The Use of Stoic Cosmogony in Theophilus of Antioch's *Hexaemeron*, in: Burrows, M.S./Rorem, P. (edd.): *Biblical Hermeneutics in Historical Perspective, Studies in Honor of K. Froehlich on His Sixtieth Birthday*, Grand Rapids 1991, S. 32–58.
- Meijering, E.P.: *Tertullian Contra Marcion. Gotteslehre in der Polemik. Adversus Marcionem I–II, PP III*, Leiden 1977.
- Merlan, P.: Greek Philosophy from Plato to Plotinus, in: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* ed. by A.H. Armstrong, Cambridge 1967, S. 14–132.
- Metzger, B.M.: The Ascension of Jesus Christ, in: ders.: *Historical and Literary Studies, Pagan, Jewish, and Christian, New Testament Tools and Studies* VIII, Leiden 1968.
- Michaelis, W.: *σκήνωμα*, in: ThWNT VII, Stuttgart 1964, S. 383–386.
- Möller, W.: *Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes. Mit Specialuntersuchungen über die gnostischen Systeme*, Halle 1860, unveränd. Nachdruck Graz 1977.
- Moraux, P.: Artikel: *Quinta essentia*, in: *PRE* Bd. 47, Stuttgart 1963 (1965), S. 1251–1256.
- Moreschini, C.: *Apuleio e il Platonismo. Academia Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria»*, Studi LI, Florenz 1978.
- : Attico: una figura singolare del medioplatonismo, in: *ANRW* II, *Principat* 36.1, Berlin/New York 1987, S. 477–491.
- Mühlenberg, E.: Marcion's Jealous God, in: *Disciplina Nostra, Essays in Memory of Robert F. Evans*, *PatMS* 6, Philadelphia 1979, S. 93–113.
- Mueller, I.: Heterodoxy and Doxography in Hippolytus' «Refutation of All Heresies», in: *ANRW* II. *Principat* 36.6, Berlin/New York 1992, S. 4309–4374.
- Munier, Ch.: *Ehe und Ehelosigkeit in der Alten Kirche (1.–3. Jahrhundert)*, TC VI, Bern/Frankfurt 1987.
- Nagel, P.: Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis, in: K.-W. Tröger (ed.): *Altes Testament-Frühjudentum-Gnosis, Neue Studien zu «Gnosis und Bibel»*, Gütersloh 1980, S. 49–70.
- Nardi, C.: Note di Clemente Alessandrino al Ps. 18, in: *Vivens homo: rivista teologia fiorentina* 6 (1995), S. 9–42.
- Nautin, P.: Ciel, Pneuma et Lumière chez Théophile d'Antioche (Notes critiques sur *Ad Autol.* 2,13), in: *VigChr* 27 (1973), S. 165–173.
- : *Genèse 1,1–2 de Justin à Origène*, in: *In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, EAUG, Paris 1973, S. 61–94.

- : Pantène, in: Tome commémoratif du millénaire de la Bibliothèque Patriarcale d'Alexandrie, PIEO 2, Alexandria 1953, S. 145–152.
- Neander, A.: Antignostikus. Geist des Tertullian und Einleitung in dessen Schriften, 2. Aufl. Berlin 1849.
- Neuschäfer, B.: Origenes als Philologe, 2 Bde., SBA 18,1 und 18,2, Basel 1987.
- Neymeyr, U.: Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte, SVigChr IV, Texts and Studies of Early Christian Life and Language, Leiden/New York 1989.
- Nock, A.D.: The Exegesis of Timaeus 28c, in: VigChr 16 (1962), S. 79–86.
- Norden, E.: Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, Leipzig/Berlin 1913.
- Olerud, A.: L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon, Uppsala 1951.
- Opelt, I.: Erde, in: RAC V, Stuttgart 1962, S. 1169–1172.
- : Hieronymus' Streitschriften, BKA W N.F. 2. Reihe Band 44, Heidelberg 1973.
- Orbe, A.: A propósito de Gen. 1,3 (fiat lux) en la exegesis de Taciano, in: Gregorianum 42 (1961), S. 401–443.
- : Christología Gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III, 2 Bde., BAC 384/385, Madrid 1976.
- : Elementos de teología trinitaria en el Adversus Hermogenem cc. 17 – 18,45, in: Gregorianum 39 (1958), S. 706–746.
- : Hacia la primera teología de la procesión del Verbo, Estudios Valentinianos I, Rom 1958.
- : La teología dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo. 2 Bde., Rom 1995 (ital. Übersetzung von: Introducción a la teología de los siglos II y III, Rom 1987. Dieses Werk war mir nicht zugänglich).
- : Los hombres y el creador según una homilia de Valentín (Clem. Strom. IV 13,89,1–91,3), in: Gregorianum 55 (1974), S. 5–48 und S. 339–368.
- : Marcionitica, in: Aug 31 (1991), S. 195–244.
- : Parábolas Evangélicas en San Ireneo I und II, BAC 331 und 332, Madrid 1972.
- : San Ireneo y la creación de la materia, in: Gregorianum 59 (1978), S. 71–125.
- : Spiritus Dei ferebatur super aquas. Exegesis gnostica de Gen. 1,2b, in: Gregorianum 44 (1963), S. 691–730.
- : Variaciones gnósticas sobre las alas del Alma, in: Gregorianum 35 (1954), S. 18–55.
- Pagels, E.H.: Visions, Appearances, and Apostolic Authority: Gnostic and Orthodox Traditions, in: B. Aland (ed.): Gnosis. Festschrift für H. Jonas, Göttingen 1978, S. 415–430.
- Pannenberg, W.: Die Aufnahme des philosophischen Gottesbildes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, in: ZKG 70 (1959), S. 1–45, wieder abgedruckt in: ders.: Grundfragen systematischer Theologie, 3. Aufl. Göttingen 1973, S. 296–346.
- Pépin, J.: A propos du platonicien Hermogène. Deux notes de lecture de l'*Adversus Hermogenem* de Tertullien, in: M. Joyal (ed.): Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker, Aldershot 1997, S. 191–200.
- : Echos de théories gnostiques de la matière au début de l'Exameron de Saint Ambroise, in: Romanitas et Christianitas, FS J.H. Waszink, ed. by W. den Boer et al., Amsterdam/London 1973, S. 259–273.
- : Théologie cosmique et Théologie chrétienne (Ambroise, Exam. I,1,1–4), Bibliothèque de Philosophie contemporaine. Histoire de la Philosophie et Philosophie générale, Paris 1964.
- Perkins, P.: The Gnostic Dialogue: The Early Church and the Crisis of Gnosticism, New York 1980.

- Pinzivalli, E.: Hermogenes, in: *Encyclopedia of the Early Church I*, Cambridge 1992, S. 378.
- Pohlentz, M.: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 Bde., 3. Aufl. Göttingen 1964.
- : Paulus und die Stoa, in: *ZNW* 42 (1949), S. 69–104.
- Poirier, P.H.: Pour une histoire de la lecture pneumatologique de Gn 2,7: Quelques jalons jusqu'à Irénée de Lyon, in: *REAug* 40 (1994), S. 1–22.
- Poudéron, B.: Athénagore d'Athènes: philosophe chrétien, *ThH* 82, Paris 1989.
- : Réflexions sur la formation d'une élite intellectuelle chrétienne au II^e siècle: les «écoles» d'Athènes, de Rome et d'Alexandrie, in: *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*, ed. par B. Poudéron et J. Doré, *ThH* 105, Paris 1998, S. 237–269.
- Pourkier, A.: *L'Hérésologie chez Épiphanes de Salamine*, *CAnt* 4, Paris 1992.
- Prestige, G.L.: *God in Patristic Thought*, London 1952.
- Puech, H.Ch./Blatz, B.: Das Evangelium des Apelles, in: E. Hennecke/W. Schneemelcher: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I: Evangelien*, 5. Aufl. Tübingen 1987, S. 319.
- Quacquarelli, A.: *L'Adversus Hermogenem di Tertulliano*, in: *RSFil* 4/4 (1950/51), S. 61–69. [Die auf der S. 69 angekündigte Fortsetzung dieses Aufsatzes findet sich kurioserweise auf S. 39–54 derselben Ausgabe!]
- : *L'eresia materialia di Ermogene. Hermogenes materialis haereticus* (Tert. Herm. 25,7), in: *VetChr* 21 (1984), S. 241–251.
- : *Scuola et cultura dei primi secoli cristiani*, Brescia 1974.
- : Un calco greco in Tertulliano (Pingit licite: *Adversus Hermogenem* 1), in: *Miscellanea Giulio Belvederi*, Collezione «Amici Delle Catacombe» XXIII, Città del Vaticano 1954, S. 187–197.
- Quispel, G.: Die Reue des Schöpfers, in: *ThZ* 5 (1949), S. 157f.
- Rahner, H.: Apelles, in: *LThK* I, 2. Aufl. Freiburg 1957, S. 686.
- Raveaux, Th.: *Augustinus: contra adversarium legis et prophetarum. Analyse des Inhalts und Untersuchung des geistesgeschichtlichen Hintergrunds*, Cass. XXXVII, Würzburg 1987.
- Regul, J.: *Die antimarcionitischen Evangelienprologe. Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. AGLB* 6, Freiburg 1969.
- Remus, H.: *Pagan – Christian Conflict over Miracle in the Second Century*, *PatMS* 10, Cambridge 1983.
- Resch, A.: *Agrapha. Außerkanonische Schriftfragmente*, 2. verbesserte und vermehrte Aufl. mit fünf Registern, *TU* 30, Heft 3/4, Leipzig 1906.
- Richard, M.: Un opuscule méconnu de Marcel Évêque d'Ancyre, in: ders.: *Opera Minora II*, No. 33, Turnhout 1977.
- Ritter, A.M.: Platonismus und Christentum in der Spätantike, in: *ThR* 49 (1984), S. 31–56.
- Rives, J.B.: *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, Oxford 1995.
- Robeck, C.M.: Canon, Regulae Fidei, and Continuing Revelation in the Early Church, in: J.E. Bradley/R.A. Muller (edd.): *Church, Word, and Spirit. Historical and Theological Essays in Honor of Geoffrey W. Bromiley*, Grand Rapids 1987, S. 65–91.
- : Irenaeus and «Prophetic Gifts», in: P. Elbert (ed.): *Essays on Apostolic Themes. Studies in Honor of Howard M. Ervin*, Peabody 1985, S. 109–111.
- Rommel, E.: Magnet, in: *PRE* Bd. XIV, Stuttgart 1930, S. 474–486.
- Rottenwöhler, G.: *Unde malum? Herkunft und Gestalt des Bösen nach heterodoxer Lehre von Markion bis zu den Katharern*, Bad Honnef 1986.
- Rudolph, K.: *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, 3. durchgesehene und ergänzte Aufl. Göttingen 1990.

- Rüsch, F.: Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele. Ein Beitrag zur antiken Pneumalehre, SGKA 18,3, Paderborn 1933.
- Sage, M.M.: Cyprian, PatMS 1, Philadelphia 1975.
- Sagnard, F.-M.: La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée. EPhM 36, Paris 1947.
- Savon, H.: Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif, EAUG, 2 Bde, Paris 1977.
- Schaller, J.B.: Gen. 1.2 im antiken Judentum. Untersuchung über die Verwendung und Deutung der Schöpfungsaussagen von Gen. 1.2 im antiken Judentum, Diss. masch. Göttingen 1961.
- Schepelern, W.: Der Montanismus und die phrygischen Kulte. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, Tübingen 1929.
- Schmid, U.: Marcion und sein Apostolos. Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusbriefausgabe, ANTT 25, Berlin/New York 1995.
- Schmidt, C.: Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisch – apostolisches Sendschreiben des zweiten Jahrhunderts, TU 43, Leipzig 1919.
- Schmitt, A.: Interpretation der Genesis aus hellenistischem Geist, in: ZAW 86 (1974), S. 137–163.
- Schöllgen, G.: Probleme der frühchristlichen Sozialgeschichte. Einwände gegen Peter Lampes Buch über «Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten», in: JAC 32 (1989), S. 23–40.
- Schöne, H.: Ein Einbruch der antiken Logik und Textkritik in die altkirchliche Theologie Eusebios' KG 5,28,13–19, in: Pisciculi: Studien zur Religion und Kultur des Altertums, Festschrift für F.J. Dölger, hsg. von T. Klauser und A. Rucker, Münster 1939, S. 352–265.
- Schüle, E.U.: Der Ursprung des Bösen bei Marcion, in: ZRGG 16 (1964), S. 23–42.
- Schrenk, L.P.: The Middle Platonic Reception of Aristotelian Science, in: RMP N.F. 136 (1993), S. 342–359.
- Schwartz, E.: Zwei Predigten Hippolyts, Sitzungsberichte der bayrischen Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Abteilung, München 1936/3, S. 37–45.
- Scott, A.: Origen and the Life of the Stars. A History of an Idea, Oxford Early Christian Studies, Oxford 1991.
- Segal, A.F.: Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment, in: ANRW II Principat 23.2, Berlin/New York 1980, S. 1333–1394.
- Seibt, K.: Die Theologie des Markell von Ankyra, AKG 59, Berlin/New York 1994.
- Simonetti, M.: In margine alla polemica antiplatonica della Cohortatio ps. guistinea, in: V. Lanternari/M. Massenzio/D. Sabbatucci (edd.): Scritti in memoria di Angelo Brelich, Bari 1982, S. 577–589.
- : La sacra scrittura in Teofilo d'Antiochia, in: Epektasis. Mélanges patristiques offert au cardinal J. Daniélou, Paris 1972, S. 197–207.
- Solmsen, F.: Early Christian Interest in the Theory of Demonstration, in: Romanitas et Christianitas, FS J.H. Waszink, ed. by W. den Boer et al., Amsterdam/London 1973, S. 281–291.
- Spanneut, M.: Le Stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie, Paris 1957.
- Spoerri, W.: Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter. Untersuchungen zu Diodor von Sizilien, SBA 9, Diss. Basel 1959.
- Stead, Chr.: Die Aufnahme des philosophischen Gottesbildes in der frühchristlichen Theologie. W. Pannenberg's These neu bedacht, in: ThR 51 (1986), S. 349–371.
- : Divine Substance, Oxford 1977.
- : Philosophie und Theologie I: Die Zeit der Alten Kirche, ThW 14/4, Stuttgart 1990.

- Stockmeier, P.: Glaube und Kultur. Studien zur Begegnung von Christentum und Antike, BTRW, Düsseldorf 1983.
- Striker, G.: Κριτήριοι τῆς ἀληθείας, Nachrichten der Wissenschaften in Göttingen I: Philologisch-historische Klasse 5/2, Göttingen 1974, S. 49–110.
- Strobel, A.: Das heilige Land der Montanisten, Berlin 1980.
- Stroumsa, G.G.: Savoir et Salut. Patrimoines, Paris 1992.
- Tarabochia Canavero, A.: Esegesi biblica e cosmologia. Note sull'interpretazione patristica e medioevale di Genesi 1,2, Milano 1981.
- Tetz, M.: Zur Theologie des Markell von Ankyra I. Eine Markellische Schrift: De incarnatione et contra Arianos, in: ZKG 75 (1964), S. 217–270.
- Theiler, W.: Die Vorbereitung des Neuplatonismus, 2. Aufl. Berlin/Zürich 1964.
- Tobin, Th. H.: The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation. CBQMS 14, Washington 1983.
- Torchia, N.J.: Theories of Creation in the Second Century Apologists and their Middle Platonic Background, in: Studia Patristica XXVI, Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991, ed. by E.A. Livingstone, Leuven 1993, S. 192–199.
- Tresmontant, C.: La Métaphysique du Christianisme et la naissance de la Philosophie chrétienne. Problèmes de la création et de l'anthropologie des origines à Saint Augustin, Paris 1961.
- Trevett, C.: Montanism. Gender, authority and the New Prophecy, Cambridge 1996.
- Tröger, K.-W.: Das Christentum im zweiten Jahrhundert, Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/2, Berlin 1988.
- Turner, H.E.W.: The Pattern of Christian Truth. A Study in the Relations between Orthodoxy and Heterodoxy in the Early Church, London 1954, Neudruck New York 1990.
- Uhlhorn, G.: Artikel: Hermogenes, in: RE VII, 3. Aufl. Leipzig 1899, S. 756–788.
- Valleé, G.: A Study in anti-gnostic polemics: Irenaeus, Hippolytus and Epiphanius, Studies in Christianity and Judaism/Études sur le Christianisme et le Judaïsme I, Waterloo/Ontario 1981.
- Van der Horst, P.W.: The Sentences of Pseudo-Phocylides. With Introduction and Commentary, SVTP 4, Leiden 1978.
- Vander Waerdt, P.A.: Peripatetic Soul-Division, Posidonius, and Middle Platonic Moral Psychology, in: GRBS 26 (1985), S. 373–394.
- Verbeke, G.: L'Évolution de la Doctrine du Pneuma. Du Stoicisme à S. Augustin, Étude Philosophique, Paris/Louvain 1945.
- Vinzent, M.: Die frühchristlichen Lehrer, Gnostiker und Philosophen, und die Ziele ihres Unterrichts, in: Das Altertum 41 (1996), S. 177–187.
- Vogel, C. de: La théorie de l'ἄπειρον chez Platon et dans la tradition platonicienne, in: RPL 149 (1959), S. 21–39.
- Walzer, R.: Galen on Jews and Christians, OCPM, Oxford 1949.
- Waszink, J.H.: Bemerkungen zum Einfluß des Platonismus im frühen Christentum, in: VigChr 19 (1965), S. 129–162, wieder abgedruckt in: C. Zintzen (ed.): Der Mittelplatonismus, WdF 70, Darmstadt 1981, S. 413–448.
- : Observations on Tertullian's treatise against Hermogenes, in: VigChr 9 (1955), S. 129–147.
- : Tertullian, The Treatise against Hermogenes, Ancient Christian Writers, The Works of the Fathers in Translation No. 24, London 1956. [zitiert als Waszink: Übersetzung]
- Weigandt, P.: Der Doketismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts, Diss. masch. Heidelberg 1961.
- Weiss, H.-F.: Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums, TU 97, Berlin 1966.
- Whittaker, J.: Parisinus graecus 1962 and the writings of Albinus, in: Phoenix 28 (1974), S. 320–354 und 450–456.

- : *Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire*, in: ANRW II Principat 36.1, Berlin/New York 1987, S. 81–123.
- : *Plutarch, Platonism and Christianity*, in: Blumenthal, H.J./Markus, R.A. (edd.): *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A.H. Armstrong*, London 1981, S. 50–63.
- Wilken, R.L.: *Die frühen Christen. Wie die Römer sie sahen*, Graz/Wien 1986.
- : *Kollegien, Philosophenschulen und Theologie*, in: W.A. Meeks (ed.): *Zur Soziologie des Urchristentums. Ausgewählte Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt*, TB 62, München 1979, S. 165–193.
- Wilson, R.S.: *Marcion. A Study of a Second Century Heretic*, London 1933.
- Wilson, W.T.: *The Mysteries of Righteousness. The Literary Composition and Genre of the Sentences of Pseudo Phocylides*, TSAJ 40, Tübingen 1994.
- Windén, J.C.M. van: *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho, Chapters One to Nine, Introduction, Text and Commentary*, PP 1, Leiden 1971.
- : *Calcidius on Matter. His Doctrine and Sources, A Chapter in the History of Platonism*, PhAnt IX, Leiden 1959.
- : *In the Beginning. Some Observations on the Patristic Interpretation of Genesis 1:1*, in: VigChr 17 (1963), S. 105–121.
- : *Some Additional Observations on St. Ambrose's concept of matter*, in: VigChr 18 (1964), S. 144f.
- : *St. Ambrose's interpretation of the concept of matter*, in: VigChr 16 (1962), S. 205–215.
- : *The Early Christian Exegesis of «Heaven and Earth» in Genesis 1,1*, in: *Romanitas et Christianitas*, FS J.H. Waszink, ed. by W. den Boer et al., Amsterdam/London 1973, S. 371–382.
- Winston, D.: *Creation ex Nihilo Revisited: A Replay to J. Goldstein*, in: JJS 37 (1986), S. 88–91.
- : *The Book of Wisdom's Theory of Creation*, in: HR 11 (1971), S. 185–202.
- Wolfson, H.A.: *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam Bd. I*, 5. Aufl. Cambridge/London 1982.
- Woltmann, J.: *Der geschichtliche Hintergrund der Lehre Markions vom «Fremden Gott»*, in: E.Chr. Suttner/C. Patock (edd.): *Wegzeichen. Festschrift für H.M. Biedermann*, ÖC N.F. Heft 25, Würzburg 1971, S. 15–42.
- Wyrwa, D.: *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*. AKG 53, Berlin/New York 1983.
- Young, F.: *«Creatio ex nihilo»: A Context for the Emergence of the Christian Doctrine of Creation*, in: SJTh 44 (1991), S. 139–151.
- Ziebritzki, H.: *Heiliger Geist und Weltseele: das Problem der dritten Hypostase bei Origenes, Plotin und ihren Vorläufern*, BHTh 84, Tübingen 1994.
- Zscharnak, L.: *Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche*, Göttingen 1902.

REGISTER

1. Stellenregister

A. Bibelstellen

Gen. 1–3

S. 50ff.; S. 137

Gen. 1,1–2

S. 214ff.; S. 226ff., S. 279f.

Gen. 1,1

S. 217ff., S. 221

Gen. 1,2

S. 220ff., S. 262 A.29

Gen. 1,3

S. 97 A.2

Gen. 1,26

S. 92 A.66; S. 245ff.; S. 250 A.85

Gen. 1,28

S. 147 A.66; S. 153f.

Gen. 2–3

S. 51ff.; S. 237ff.

Gen. 2,7

S. 52; S. 142; S. 237ff.; S. 280f.

Gen. 3,21

S. 250 A.84

Gen. 3,22

S. 54 A.49

Gen. 6

S. 51; S. 67ff.

Gen. 18,4

S. 100 A.19

Gen. 19

S. 100 A.19

Gen. 32,23ff.

S. 100 A.19

Ex. 3

S. 93

Ex. 20,4 (Dtn. 5,8)

S. 151

Lev. 17,11

S. 247

Ps. 18,5 (LXX)

S. 144; S. 147; S. 259ff. S. 282ff.;

S. 295 A.15

Ps. 18,6 (LXX)

S. 265 A.48

Ps. 110

S. 261 A.21

Prov. 8,22

S. 233 A.89

Jes. 51,1f.

S. 216 A.9

Dan. 12,3

S. 272 A.80

Mt. 3,9 par.

S. 216 A.9

Mt. 13,43

S. 263 A.37; S. 272 A.80

Mt. 17,2

S. 272 A.81

Mk. 9,1ff. par.

S. 272 A.81

Lk. 8,20

S. 101

Lk. 8,21

S. 32

Lk. 15

S. 32; S. 88f.

Lk. 24,36ff.

S. 269 A.68

Joh. 1,14

S. 267 A.56

Joh. 20,24ff.

S. 269 A.68

1. Kor. 7,38–40

S. 153 A.24

1. Kor. 15,45–47

S. 248 A.77

1. Kor. 15,47

S. 101f.; S. 296

2. Kor. 5,1.4

S. 261 A.22

Gal. 1,8

S. 21; S. 111; S. 121

Gal. 4,3

S. 139 A.12

Gal. 4,9

S. 139 A.12

2. Tim. 1,15

S. 143 A.39

2. Tim. 2,17

S. 143 A.39

2. Petr. 1,13f.

S. 261 A.22

Apk. 10,1

S. 272 A.77

B. Antike Autoren*Adamantius De recta in deum fide***IV,4:** S. 229 A.73*Alcinoos Didaskalikos***156,11–14:** S. 180 A.35**156,15–19:** S. 181 A.40**156,17ff.:** S. 160 A.9**156,19–21:** S. 182 A.41**156,24–26:** S. 182 A.45**158,5–160,41:** S. 47 A.11**158,17–20:** S. 47 A.13**162,24ff.:** S. 234 A.2; S. 294 A.13**162,29–32:** S. 183 A.47**162,32–35:** S. 188 A.77**163,4–7:** S. 188 A.77**163,7–10:** S. 188 A.77**163,7:** S. 175 A.11; A.13**164,37f.:** S. 199 A.16**164,40–165,3:** S. 188 A.75**165,5:** S. 77 A.20**165,13f.:** S. 160 A.9**165,16–19:** S. 184 A.53**166,35f.:** S. 219 A.29**167,10ff.:** S. 162 A.23**167,19–24:** S. 225 A.55**168,8f.:** S. 188 A.77**169,32–35:** S. 197 A.8**169,35–41:** S. 188 A.75; A.77**170,3:** S. 204 A.41**176,8ff.:** S. 240 A.26**177,26–32:** S. 94 A.80*Ambrosius Exameron***I,7,25:** S. 229 A.72; A.73; S. 230

A.74; A.76

*Ambrosius De paradiso***5,28:** S. 51ff.; S. 59; S. 69 A.135;

S. 71 A.146; A.147; S. 98 A.7;

S. 179 A.29

6,30: S. 54ff.; S. 58 A.73, S. 69

A.136

6,31: S. 56ff.; S. 58 A.73; S. 63;

S. 66 A.119; S. 69 A.137; S. 70

A.144; S. 71 A.149; S. 124 A.6

6,32: S. 58; S. 69 A.137**7,35:** S. 58ff.; S. 62 A.94; S. 63

A.103; S. 64 A.105; A.106; S. 69

A.133

8,38: S. 60f.; S. 62 A.94; S. 64 A.105;

A.107; S. 65 A.112; S. 66 A.118;

S. 69 A.134; A.135; A.138; S. 71

A.145

8,40: S. 61f.; S. 62 A.95; A.96; S. 66

A.118; S. 71 A.145; S. 90 A.52;

S. 91 A.58

8,41: S. 62ff.; S. 82 A.3; S. 90 A.53;

S. 127 A.18

Ps. Ambrosius

S. 147 A.66; S. 243 A.46

Anaxagoras

S. 210 A.77

*Ps. Anthimus (Marcell?) De sancta ecclesia***1–2:** S. 27 A.68**6:** S. 146 A.58**8:** S. 27 A.69**10:** S. 27 A.70**17:** S. 27, S. 36 A.22, S. 73; S. 83

A.5

Apokryphon des Johannes NHC II,1

S. 250 A.86

*Apuleius De Platone***I,5 191:** S. 77 A.18**I,5 192:** S. 174 A.4; S. 175 A.11;

A.15; S. 210 A.73

I,6 193: S. 180 A.35**I,9 199:** S. 187 A.72*Aristides Apologie***1:** S. 166 A.40*Aristoteles Analytica priora***I,1 24 b 18:** S. 46*Aristoteles De caelo***300b 17f.:** S. 186 A.64*Aristoteles De generatione et corruptione***I,6 323a 25ff.:** S. 199 A.17**II,1 329a 33f.:** S. 175 A.10*Aristoteles Metaphysik***1026a 15ff.:** S. 219 A.28**1029a 10–26:** S. 183 A.46**1071a 8–11:** S. 174 A.10

*Aristoteles Physik***209b 11:** S. 218 A.26**267a 2:** S. 200 A.19*Aristoteles Topik***I,1 100a 25–27:** S. 46 A.7*Ps. Aristoteles De mundo***XXVII,351:** S. 270 A.72*Athenagoras Legatio pro Christianis***2,5:** S. 41 A.45**4,2:** S. 166 A.40**10,2ff.:** S. 227 A.64**33:** S. 153 A.22*Attikus Fragmente***2,55:** S. 184 A.53**4,23–26:** S. 218 A.21**7,15f.:** S. 205 A.52**7,69–71:** S. 187 A.72**7,81–87:** S. 204 A.41**7bis:** S. 187 A.72**8,3–8:** S. 205 A.52**8,27–29:** S. 204 A.45**9,35–38:** S. 166 A.40; S. 277 A.20**10,3:** S. 190 A.84**11:** S. 187 A.72; S. 241 A.35**12:** S. 277 A.19**14:** S. 218 A.21**15:** S. 218 A.21**15,3:** S. 104 A.44**19,1:** S. 190 A.84**22,2:** S. 190 A.84**23:** S. 218 A.21**23,1:** S. 190 A.84**23,3–10:** S. 190 A.85**23,5f.:** S. 204 A.45; A.46**23,10–13:** S. 208 A.65**23,10–15:** S. 203 A.39**24:** S. 190 A.84; S. 203 A.40**26,6:** S. 204 A.46**32:** S. 190 A.84**35:** S. 204 A.41; A.46; S. 205 A.49; A.51**35,4:** S. 190 A.84**38a,1:** S. 190 A.84**38b:** S. 190 A.84**39:** S. 203 A.39*Augustin De haeresibus***23:** S. 23 A.41; S. 31 A.93**24:** S. 23 A.41; S. 111 A.14; A.16; S. 112 A.19, S. 121 A.70**59:** S. 147 A.68; S. 261 A.21; S. 266 A.54*Aulus Gellius Noctes Atticae***II,7,1:** S. 55 A.55**II,7,2–7:** S. 55 A.56**II,7,7:** S. 56 A.57**II,7,7–8:** S. 56 A.58**II,7,8:** S. 56 A.59**II,7,12–14:** S. 56 A.60**II,7,18–22:** S. 56 A.61**VII,1,1–3:** S. 177 A.21*III. Baruch***6,13:** S. 271 A.75**7,2:** S. 271 A.75**7,5:** S. 271 A.75*Basilus Hexaameron***II,2:** S. 228 A.69*Calcidius Commentarium in Tim.***278:** S. 220 A.32; S. 228 A.68**302:** S. 185 A.61**303:** S. 185 A.61**304:** S. 185 A.61**312:** S. 173 A.4**319:** S. 176 A.18**347:** S. 182 A.43**352:** S. 189 A.82*Chaldäische Orakel***61e:** S. 105 A.49*Cicero Academia Post.***30ff.:** S. 180 A.35**32:** S. 182 A.45*Cicero De divinatione***I,86:** S. 200 A.20*Cicero De natura deorum***2,15ff.:** S. 166 A.40*Clemens von Alexandrien Eclogae propheticae***56:** S. 144 A.42**56,2:** S. 144 A.42; A.43; S. 156

A.43; S. 260 A.19; S. 261 A.22;

A.23; A.25; S. 262 A.33; S. 263

A.39; S. 266 A.53; S. 284 A.40;

A.41

56,3: S. 262 A.27; S. 263 A.36**56,3f.:** S. 263 A.37**56,4–6:** S. 272 A.80**57,7:** S. 263 A.38*Clemens von Alexandrien Excerpta ex Theodoto***23,2:** S. 97 A.2**37f.:** S. 93 A.72**47,4:** S. 229 A.70**50,1:** S. 249 A.82**51,1:** S. 250 A.83

51,2: S. 250 A.83

53,3: S. 250 A.87

54,1: S. 251 A.88

55,1: S. 250 A.84

78,2: S. 43 A.62

Clemens von Alexandrien Paidagogos

II,83,2: S. 153 A.21

II,95,2: S. 153 A.21

Clemens von Alexandrien Protreptikos

VIII,84,1: S. 264 A.43

VIII,114,1–2: S. 264 A.44

Clemens von Alexandrien Stromateis

II,20,112ff.: S. 242 A.38

II,139,3: S. 153 A.23

III,12,1: S. 179 A.32

III,12,2: S. 154 A.25

III,13,1–3: S. 95 A.89

III,19,4: S. 179 A.32; S. 213 A.94;
S. 284 A.41

III,82,4f.: S. 153 A.24

IV,90,3: S. 249 A.81

V,90,1: S. 227 A.65

VII,9,4: S. 200 A.21

VIII,8,1–6: S. 80 A.40

Ps. Clementinische Homilien

II,22,3: S. 35 A.13

II,51,1f.: S. 68 A.132

III,17,1ff.: S. 254 A.112

III,17,2: S. 254 A.113

III,17,2f.: S. 255 A.115

III,17,3: S. 255 A.114; A.116

III,39,1: S. 51 A.35

III,50,1f.: S. 68 A.132

XVIII,203f.: S. 68 A.132

Corpus Hermeticum Asclepius

29: S. 270 A.72

Corpus Hermeticum Poimandres

24–26: S. 106

Corpus Hermeticum Traktat XVI

26,5: S. 270 A.72

Cyprian Ad Quirinium

II,13: S. 265 A.48

Cyprian Epistulae

74,7: S. 26 A.62

75: S. 26 A.63

75,5: S. 26 A.64

Diogenes Laertius Vitae Philosophorum

III,65: S. 217 A.20

III,69: S. 173 A.4

III,72: S. 162 A.23

VII,44–47: S. 47 A.9

VII,54: S. 182 A.42

VII,78–80: S. 47 A.9

Diognetbrief

6,8: S. 261 A.22

Doxographi Graeci ed. Diels

405f. (Aet. Plac. I,15,1): S. 224 A.51

448 (Arius Didymus): S. 175 A.11

603 (Ps. Galen Hist. Phil. 6):
S. 182 A.45

Epiphanius von Salamis Panarion

21,3,5: S. 88 A.45

28,8,1: S. 145 A.52

42,1,4: S. 35 A.9

44,1,1–7,7: S. 29 A.80

44,1,2: S. 36 A.21; S. 38 A.35

44,1,4: S. 73 A.2; S. 83 A.4; S. 86
A.31

44,1,5: S. 83 A.5

44,1,6: S. 84 A.16; S. 87 A.32

44,2,1–8: S. 30 A.91

44,2,1: S. 98 A.5

44,2,2f.: S. 108 A.62; A.64

44,2,6: S. 32 A.104, S. 68

44,2,7: S. 108

44,4,1: S. 90 A.56

44,5,5: S. 90 A.55

44,6,4: S. 30 A.87

48,3,3ff.: S. 118 A.52

49,1,2: S. 117 A.48

51,6,7: S. 145 A.50; A.52

54: S. 48 A.20

Euseb von Cäsarea Historica ecclesiastica

IV,18,8: S. 115 A.33

IV,24,1: S. 137 A.1

IV,26,7: S. 40 A.45

V,3,4–4,3: S. 117 A.49

V,10,2: S. 262 A.31

V,11,2: S. 262 A.31

V,13,1ff.: S. 17ff.

V,13,1: S. 18 A.5; A.11

V,13,2–4: S. 18 A.6; S. 28 A.73;
S. 37 A.24

V,13,2: S. 18 A.8; S. 35 A.11; S. 43
A.63; S. 73 A.2; S. 110 A.2; S. 111

A.7; S. 114 A.24; S. 120 A.67; A.68

V,13,3: S. 18 A.9

V,13,4: S. 18 A.10; S. 31 A.92; S. 37
A.25

V,13,5–7: S. 18 A.13; S. 28 A.73;
S. 74f.; S. 125 A.8; S. 287 A.1

V,13,5: S. 19 A.13; A.14; S. 49
A.26; S. 77 A.16; S. 98 A.6;

- S. 102 A.29; S. 114 A.25; S. 296 A.16
V,13,6: S. 19 A.15; S. 44 A.4; S. 78 A.27; S. 79 A.29
V,13,6-7: S. 19 A.16; S. 80 A.37
V,13,7: S. 38 A.34; S. 79 A.31
V,13,8: S. 17 A.3; A.4; S. 19 A.17
V,13,8-9: S. 19 A.19
V,13,9: S. 19 A.18; S. 46 A.3
V,15: S. 31 A.92
V,16,4: S. 116 A.40
V,16,7-10: S. 117 A.44
V,16,7: S. 117 A.50
V,16,8: S. 117 A.49; S. 118 A.53
V,16,9: S. 118 A.51
V,16,17: S. 116 A.42
V,17,3: S. 118 A.52
V,17,5: S. 40 A.45
V,19,2: S. 116 A.40
V,20,1: S. 171 A.65
V,28,13-19: S. 48 A.19
V,28,13: S. 48f.; S. 49 A.21; A.22
V,28,14: S. 49 A.24
V,28,15-18: S. 49 A.25
V,28,19: S. 49 A.26
VI,22: S. 28 A.77
- Euseb von Cäsarea Praeparatio evangelica*
VII,19,8: S. 228 A.67
VII,20,9: S. 228 A.67; A.68
- Evangelium Veritatis NHC I,3*
 S. 89 A.47
- Filastrius von Brixen Diversarum hereseon liber*
47: S. 29 A.80
47,1-2: S. 73 A.2
47,2: S. 83 A.5
47,3: S. 84 A.16; S. 87 A.32
47,4: S. 30 A.86
47,5: S. 108 A.63
54: S. 146 A.54
55: S. 146 A.56
55,1: S. 146 A.59; A.60
55,2: S. 146 A.61; S. 147 A.62
55,3: S. 146 A.61; S. 261 A.21; S. 266 A.54
55,4: S. 146 A.49; S. 147 A.63; A.64
55,5: S. 147 A.65; A.66
56: S. 147 A.67
126,1: S. 142 A.33; S. 237 A.16
- Galen Compendium Timaei Platonis*
II: S. 204 A.41
IV: S. 190 A.86; S. 205 A.50
XVII: S. 241 A.35
- Galen De foetuum formatione*
 S. 190 A.86
- Galen De plac. Hipp. et Plat.*
7: S. 105 A.47
- Galen De pulsuum diVerentiis*
II,4: S. 42 A.56
- Galen De usu partium*
III,10: S. 216 A.14
X,14: S. 214f.
- Henoch (griech.)*
14,20: S. 271 A.75
- Henoch (slav.)*
1,5: S. 271 A.75
19,1: S. 271 A.75
22,10: S. 271 A.75
- Hieronymus De viris illustribus*
61: S. 28 A.77
- Hieronymus Commentarium in Epistulam ad Galatas*
 S. 23 A.40; S. 32 A.98
- Hieronymus Commentatorium in Matheum*
 S. 31
- Hieronymus Dialogus adversus Pelagianos*
I,1: S. 65f.
III,6: S. 69 A.134
- Hippolyt Refutatio omnium haeresium*
I, Praef.1: S. 28 A.77; S. 30 A.88
I,19,3: S. 175 A.11; A.13
I,19,11: S. 105 A.46
V,7,30f.: S. 93 A.73
V,17,9: S. 200 A.21
V,21,8f.: S. 200 A.21
VI,9,3: S. 93 A.72
VI,19,2: S. 88 A.45
VI,30,8f.: S. 229 A.70
VI,32,7: S. 93 A.72
VI,37,6ff.: S. 119 A.61
VI,42,2: S. 119 A.61
VI,52,4-5: S. 89 A.47
VII,12: S. 24
VII,22,3: S. 170 A.64
VII,31,1-3: S. 31 A.92
VII,38: S. 24
VII,38,1: S. 83 A.8; S. 90 A.51; S. 91 A.59
VII,38,2: S. 33 A.106; S. 46 A.5; S. 110 A.5
VII,38,3: S. 108 A.64
VII,38,3-5: S. 108 A.61
VII,38,4: S. 108 A.61

VII,38,4-5: S. 108 A.66
VIII,17,1-4: S. 144 A.45
VIII,17,1: S. 191 A.88; S. 194
 A.103; A.104; S. 196 A.1; S. 259
 A.13
VIII,17,2: S. 145 A.48; S. 154 A.28;
 S. 156 A.42; S. 187 A.67; S. 206
 A.56; S. 210 A.74; S. 284 A.40
VIII,17,3f.: S. 257 A.4; S. 266 A.53
VIII,17,3: S. 257f.; S. 260 A.17;
 S. 266 A.51; A.54; S. 268 A.64;
 S. 269 A.66; A.68; S. 272 A.83;
 S. 282 A.35
VIII,17,4: S. 260 A.18; S. 265 A.49
X,16,5: S. 93 A.73
X,20: S. 24
X,20,1: S. 36 A.19; S. 83 A.8; S. 90
 A.51
X,20,2: S. 46 A.5; S. 71 A.152;
 S. 110 A.5
X,28,1: S. 144 A.45
Hirt des Hermas
Mand. IV,4,1: S. 153 A.24
Sim. VIII,1: S. 83 A.12
Sim. VIII,3: S. 83 A.12
Sim. IX,1: S. 83 A.12
Homer
Ilias 21,367: S. 187 A.67
Hypostase der Archonten NHC II,4
88,1-10: S. 250 A.87
88,11-16: S. 250 A.87
89,7ff.: S. 251 A.87
Ioannis Stobäus Anthologium
I: S. 104 A.43
Ignatius von Antiochien
Ad Magn. IX: S. 264 A.40
Irenäus von Lyon Adversus Haereses
I,1,1ff.: S. 168 A.53
I,4,2: S. 168 A.53
I,5,5: S. 249 A.82; A.83; S. 250 A.84
I,5,6: S. 250 A.86; S. 251 A.88
I,8,4: S. 89 A.47
I,9,3: S. 119 A.62
I,11,1: S. 44 A.67
I,13,2: S. 119 A.57
I,14,2: S. 119 A.61
I,16,1: S. 89 A.47
I,18,1: S. 232 A.86
I,23,2: S. 88 A.45
I,25,2: S. 119 A.57
I,30,1: S. 232 A.85

I,30,6: S. 250 A.86
II,1,1: S. 164 A.34
II,8,1: S. 166 A.40
II,9,1: S. 165 A.38; S. 166 A.40
II,10,4: S. 159 A.5
II,28,7: S. 170 A.65
III,11,2: S. 87 A.36
III,11,9: S. 115 A.34
III,12,7: S. 119 A.58
III,13,1: S. 119 A.57
III,23,6: S. 51 A.35
III,25,3: S. 83 A.7
IV,5,1: S. 276 A.10
IV,20,1: S. 200 A.23
IV,33,2: S. 82 A.2
IV,33,13: S. 265 A.48
IV,38,1: S. 57 A.64
V,6,1: S. 115 A.34

Irenäus von Lyon Epideixis

67: S. 262 A.34
85: S. 265 A.48
99: S. 115 A.34

Johannes Philoponos De aeternitate mundi

VI,8: S. 185 A.56; S. 197 A.8; S. 218
 A.21

Josephus Antiquitates Jud.

I,34: S. 246 A.59

Justin Apologie I

I,1-3: S. 41 A.51
I,10,1: S. 77 A.20
I,10,2: S. 227 A.64
I,53: S. 288 A.4
I,59,2-5: S. 227 A.64
I,59,5: S. 232 A.87
I,61,11: S. 77 A.20
I,63,1: S. 77 A.20
I,67,7: S. 264 A.40

Justin Apologie II

II,6,1f.: S. 77 A.20
II,10,8: S. 77 A.20
II,12,4: S. 77 A.20

Justin Dialogus cum Tryphone Judaeo

3,4: S. 40 A.47
6,2: S. 249 A.79
8,1: S. 41 A.48
62,3: S. 92
64,7: S. 265 A.45; A.46
65,1: S. 265 A.45
82,1: S. 115 A.33
114,1: S. 263 A.35
114,3: S. 77 A.20

126,2: S. 77 A.20

127,1: S. 77 A.20

Ps. Justin Cohortatio ad Graecos

30,1: S. 229 A.73

Lukian Menippus

3f.: S. 295 A.14

Macrobius In somnium Scipione

I,11,12f.: S. 105 A.47

Maximus von Tyrus Philosophumena

Dial. VI,4: S. 240 A.26

Dial. XI,11: S. 184 A.53

Melito von Sardes Περί Λουτροῦ

4: S. 264 A.43

Methodius von Olympe De autexousio

II,9: S. 159 A.5

Midrash Bereshit rabba

Genesis rabba I,9: S. 231 A.80

Minucius Felix Octavius

4,4: S. 40 A.45

Novatian De trinitate

13,4: S. 265 A.48

Numenius Fragmente

4b: S. 187 A.72

8: S. 160 A.9

11: S. 85 A.25; S. 160 A.9

11,9: S. 211 A.80

12,12f.: S. 85 A.26

12,17–19: S. 198 A.12

15,8f.: S. 85 A.26

16,5–17: S. 86 A.28

16,9: S. 86 A.27

18,11: S. 85 A.26

19: S. 87 A.32

20: S. 87 A.32

44: S. 240 A.26

52,6–12: S. 209 A.68

52,15–24: S. 161 A.19

52,24ff.: S. 173 A.4

52,56–58: S. 177 A.22

52,64–70: S. 189 A.83

52,113–121: S. 213 A.92

52,121–127: S. 184 A.56; S. 185 A.58

52,126–129: S. 208 A.64

Ocellus Lucanus De universi natura

24: S. 175 A.11; A.13

Origenes Commentarii in Joannem

V,8: S. 290 A.7

Origenes Commentationum Series in Mattheum
S. 25 A.50

Origenes Contra Celsum

I,9: S. 288 A.3

I,12: S. 288 A.3

III,41: S. 273 A.86

III,44: S. 288 A.3

V,54: S. 25 A.51; S. 36 A.20; S. 38
A.35; S. 71 A.150; S. 72 A.154;
S. 98 A.8; S. 110 A.4

VI,21: S. 104 A.42

VI,49ff.: S. 201 A.25; A.28

VI,50: S. 234 A.3

VI,73: S. 130 A.25

VII,42: S. 77 A.18; S. 184 A.53

VII,45: S. 180 A.35

Origenes De principiis

I,2,10: S. 196 A.3

I,4,1: S. 104 A.45

IV,4,6: S. 227 A.66

IV,4,7: S. 186 A.58

Origenes Epistulam ad Titum

S. 25 A.52; S. 79 A.32; S. 84 A.14;
S. 97; S. 111 A.5

Origenes In Genesim Homilia

II,2: S. 25 A.55; S. 36 A.20; S. 46

A.5; S. 51 A.34; S. 60 A.87; S. 67f.;
S. 72 A.154

Pamphilus Apologia pro Origene

S. 26 A.60; S. 144 A.44; S. 260
A.20; S. 261 A.24; A.25; S. 266
A.53

Perlenlied der Thomasakten

S. 94

Philippusevangelium NHC II,3

S. 87 A.37; S. 254 A.107

*Philo von Alexandrien De aeternitate
mundi*

14: S. 197 A.8

Philo von Alexandrien De agricultura

128f.: S. 92 A.67

*Philo von Alexandrien De confusione
linguarum*

179: S. 92 A.68

*Philo von Alexandrien De fuga et
inventione*

67: S. 92 A.67

69: S. 92 A.68

70: S. 248 A.71

*Philo von Alexandrien De gigantibus***19ff.:** S. 248 A.74**22:** S. 231 A.84**47:** S. 248 A.75**53–55:** S. 248 A.76*Philo von Alexandrien De migratione**Abrahamis***40:** S. 270 A.71*Philo von Alexandrien De opificio mundi***21:** S. 162 A.23**75:** S. 92 A.68**134f.:** S. 246 A.64**141:** S. 200 A.19**144:** S. 247 A.69**146:** S. 247 A.70*Philo von Alexandrien De plantatione***19:** S. 247 A.67*Philo von Alexandrien De providentia***I,22:** S. 231 A.83*Philo von Alexandrien De somniis***I,67:** S. 77 A.20**I,186f.:** S. 184 A.53*Philo von Alexandrien De specialibus legibus***IV,123:** S. 247 A.66; A.67*Philo von Alexandrien Legum allegoriarum***3,97:** S. 166 A.40**177:** S. 92 A.67*Philo von Alexandrien Quis rerum divinarum
heres sit***55:** S. 247 A.66**56:** S. 247 A.67**57:** S. 248 A.73*Philo von Alexandrien Deterius potiori
insidiari soleat***80:** S. 247 A.66; A.67**83:** S. 247 A.68**86ff.:** S. 247 A.70; S. 248 A.72*Philo von Alexandrien Quod deus sit
immutabilis***2:** S. 248 A.76*Ps. Phocylides***106:** S. 246 A.63*Photius***cod. 121:** S. 28 A.77; S. 30 A.88*Platon Gorgias***493a:** S. 93 A.74*Platon Ion***533df.:** S. 199 A.19*Platon Kratylus***400bc:** S. 93 A.74*Platon Phaidon***247c:** S. 93 A.75*Platon Phaidrus***245c:** S. 189 A.80**245d:** S. 218 A.22**246a:** S. 252 A.97*Platon Politeia***379bc:** S. 163 A.25**397aff.:** S. 159 A.7**506df.:** S. 270 A.71**536a:** S. 183 A.49*Platon Timaeus***28c:** S. 77 A.18**29e:** S. 162 A.23; S. 223 A.45**30a:** S. 186 A.64**35a:** S. 160 A.9**42de:** S. 92 A.68**50bc:** S. 174 A.6**51a:** S. 220 A.34**52b:** S. 183**52d:** S. 186 A.64**69cd:** S. 92 A.68*Ps. Platon Axiochus***370bf.:** S. 239 A.24; S. 247 A.70*Plotin Enneaden***I,1,12:** S. 242 A.41**I,6,4–8:** S. 105 A.51**I,8,9:** S. 185 A.56**III,7,6:** S. 223 A.45**IV,3,1ff.:** S. 105 A.50**IV,4,12:** S. 201 A.29**IV,8,8:** S. 201 A.27*Plutarch De anima procreatione in Timaeo***1013C:** S. 187 A.72**1014B:** S. 189 A.78; S. 195 A.109**1014E:** S. 178 A.27; S. 187 A.79;

S. 210 A.73

1014F: S. 178 A.24; A.25**1015A:** S. 178 A.26; S. 212 A.91**1015B:** S. 188 A.76**1015CD:** S. 213 A.94**1015C:** S. 212 A.87**1015DE:** S. 189 A.81**1015D:** S. 178 A.26**1015E:** S. 189 A.80**1016D:** S. 225 A.55**1017A:** S. 187 A.72**1024A:** S. 189 A.79**1029E:** S. 208 A.64

Plutarch De Iside

- 371A:** S. 193 A.98; S. 212 A.91
372A: S. 270 A.71
372F: S. 189 A.78; S. 195 A.109
373 CD: S. 212 A.91
374E: S. 189 A.78
374F: S. 193 A.98
375C: S. 189 A.78; S. 193 A.98
377F: S. 204 A.43

Plutarch Quaestiones Convivales

- VIII,2 720 BC:** S. 197 A.8
VIII,3 719 CD: S. 173 A.4

Plutarch Quaestiones Platonicæ

- 1001B:** S. 188 A.77; S. 195 A.109
1001D: S. 160 A.9; S. 184 A.53
1002F: S. 204 A.41
1003AB: S. 159 A.5; S. 178 A.27

*Proclus Diadochus In Platonis Timæum
Commentaria*

- I:** S. 179 A.31; S. 203 A.40; S. 218 A.26
II: S. 105 A.49
III: S. 105 A.46; A.49; A.51

Prolegomena in Platonis Philosophiam

S. 185 A.56

Ptolemaeus ad Floram

- 7,6:** S. 87 A.35
7,8: S. 87 A.35; S. 127 A.15; S. 167f.

Qumranschriften

- 4 Q 504 Fr. 8 recto:** S. 245f.

Rheginosbrief

S. 169 A.56

Rufin De adulteratione librorum Origenis

- 7:** S. 25; S. 33 A.107; S. 113 A.21;
 S. 122 A.74

Sapientia Salomonis

- 2,23:** S. 246 A.60
9,15: S. 261 A.22
11,17: S. 226 A.63
13,1: S. 166 A.40
15,11: S. 246 A.59; S. 249 A.80
15,16: S. 246 A.59

Sextus Empiricus Adversus Mathematicos

VII,122: S. 181 A.41

Sextus Empiricus Phyr.

III,10–12: S. 59 A.79

Stoicorum Veterum Fragmenta

- II,311:** S. 186 A.63
II,499: S. 186 A.63
II,1028–1048: S. 199 A.15

Tatian Oratio ad Graecos

- 1,3:** S. 40 A.43
4,1–2: S. 251 A.92
4,2: S. 166 A.40
5,3: S. 169 A.59; S. 215 A.7
7,1: S. 252 A.94; A.96
7,3: S. 253 A.104
11,2: S. 170 A.60
12,1: S. 170 A.59; A.62; S. 252 A.93
13,1: S. 253 A.101; A.102; A.106
15,1: S. 253 A.107
15,2f.: S. 253 A.103; S. 254 A.109
16,2f.: S. 254 A.108
17,3: S. 170 A.60
20,1–2: S. 252 A.99
20,1: S. 252 A.98
20,2–3: S. 253 A.105
20,3: S. 254 A.107
42: S. 39 A.43; S. 43 A.61

*Theodoret von Cyrus Haereticarum fabularum
compendium*

- I,19:** S. 148 A.69; A.71; A.72; A.75;
 A.76; S. 266 A.53
I,25: S. 31 A.92; S. 110 A.5

Tertullian Ad nationes

I,13: S. 264 A.41

Tertullian Apologeticum

16,9–11: S. 264 A.41

Tertullian Ad uxorem

I,2,1: S. 153 A.21

Tertullian Adversus Hermogenem

- 1,1:** S. 139 A.16
1,2–4: S. 139 A.17
1,2: S. 143 A.39; S. 145 A.51; S. 147 A.66; S. 150 A.1; A.3; A.4; S. 151 A.8; A.13; S. 152 A.18; S. 153 A.19; A.20; S. 155 A.32; S. 158 A.1
1,3: S. 164 A.32; S. 257 A.1; S. 276 A.11
1,4: S. 154 A.28
2–3: S. 140 A.9
2,1–4: S. 171 A.67; A.68; S. 288 A.2
2,1: S. 151 A.8; S. 156 A.41; S. 158 A.4; A.5; S. 164 A.30; S. 165 A.37; S. 171 A.66
2,2–3: S. 169 A.54
2,2–4: S. 164 A.31; S. 167 A.45; S. 169 A.58; S. 275 A.6; S. 276 A.12
2,2: S. 160 A.8; A.9; A.10; S. 173 A.2; S. 196 A.4
2,3: S. 160 A.12; A.13; A.14; S. 161 A.15; A.16; S. 162 A.24

- 2,4:** S. 161 A.20; S. 162 A.21; A.23; A.24; S. 163 A.25; A.26; S. 169 A.55; S. 179 A.30; S. 189 A.81; S. 212 A.87; A.89; S. 277 A.14; S. 279 A.26
3,1: S. 194 A.104; A.105; S. 196 A.1; S. 257 A.1
3,2: S. 154 A.30; S. 158 A.3; S. 284 A.42
3,3f.: S. 196 A.2
3,7: S. 155 A.30; S. 194 A.105
4-9: S. 140 A.20
4,1: S. 191 A.88; S. 194 A.108
4,5: S. 191 A.90; S. 284 A.43
4,6: S. 191 A.91
5,1: S. 192 A.93; A.96
5,2: S. 164 A.33; S. 166 A.41; S. 191 A.92; S. 193; S. 206 A.55; S. 209 A.70; S. 244 A.50
5,3: S. 206 A.58
5,4: S. 236 A.11; S. 239 A.22
6,1: S. 164; S. 166 A.41; S. 191 A.93; S. 192 A.93; S. 193 A.101; S. 206 A.55; S. 209 A.70; S. 244 A.50
6,2: S. 170 A.62; S. 192 A.93; S. 193 A.100
7,1: S. 170 A.61; S. 192 A.95
7,4: S. 192 A.95; S. 194 A.107
8,1: S. 192 A.94; S. 194 A.109
8,2: S. 166 A.40; S. 195 A.110; S. 207 A.61; S. 209 A.71; S. 212 A.90; S. 273 A.87; S. 277 A.15
8,3: S. 154 A.28; S. 194 A.109
9,1: S. 194 A.106
9,3: S. 194 A.106; S. 195 A.110
10-16: S. 140 A.21
10,1: S. 162 A.23; S. 212 A.87; S. 279 A.26
11,1: S. 189 A.81; S. 212 A.86; S. 278 A.21
11,2: S. 212 A.85
12,3: S. 160 A.11
15,1: S. 161 A.16
15,4: S. 177 A.21
16,2: S. 284 A.43
18,1: S. 219 A.27
19-32: S. 140 A.22
19,1: S. 218 A.23; S. 233 A.89
20,2: S. 219 A.27
20,3: S. 219 A.30; S. 220 A.30
21,1: S. 214 A.4
22,3: S. 194 A.107
23,1: S. 186 A.62; S. 217 A.16; S. 220 A.32; S. 221 A.36; S. 223 A.48; S. 230 A.75; S. 238 A.19
25,1: S. 207 A.62; S. 220 A.31; S. 222 A.41
25,2: S. 222 A.40
25,3: S. 208 A.66; S. 212 A.86; S. 220 A.31; A.32; S. 221 A.38
25,5: S. 221 A.38
26,1: S. 221 A.35
27,1: S. 223 A.46; S. 262 A.29
27,3: S. 222 A.44
28,1: S. 185 A.57; S. 194 A.108; S. 224 A.51
29,6: S. 223 A.49
30,1: S. 224 A.50; A.54; S. 225 A.55; S. 231 A.79
30,2: S. 225 A.55
31,1: S. 224 A.50; S. 225 A.56; S. 231 A.79
32: S. 231 A.82
32,3: S. 225 A.58
34,3: S. 148 A.73; S. 198 A.11
35-43: S. 140 A.23
35-40: S. 140 A.24
35,2: S. 174; S. 175 A.14; S. 181 A.36; A.37; A.38; S. 182 A.44; S. 185 A.59; S. 220 A.33; S. 273 A.87
35,3: S. 174 A.7; S. 181 A.37
36,1: S. 176 A.17; S. 181 A.37
36,2: S. 175; S. 176 A.16; S. 187 A.69; S. 191 A.87; S. 225 A.59; S. 235 A.7
36,3: S. 151 A.8; S. 181 A.37
36,4: S. 187 A.70; A.71; S. 191 A.87
37,1: S. 176 A.19; S. 178f.; S. 181 A.37; S. 182 A.44; S. 185 A.60; S. 189 A.81; S. 207 A.59; A.60; A.63; S. 211 A.83; S. 212 A.88
37,3: S. 179 A.28; S. 207 A.59
38,1: S. 151 A.8; S. 194 A.107
38,2: S. 156 A.42; S. 173 A.3; S. 209 A.72
38,4: S. 210 A.75
39,1: S. 160 A.11; S. 173 A.2; S. 174 A.5; S. 207 A.61
39,2: S. 210 A.76; A.78
40,1: S. 179 A.28; S. 207 A.59
40,2: S. 210 A.78; S. 211 A.81; S. 221 A.37; S. 240 A.28
40,3: S. 210 A.75
41-43: S. 140 A.25
41,1: S. 177 A.23; S. 186; S. 235 A.7
42,1: S. 140 A.26; S. 141 A.30; S. 186 A.65; S. 203 A.37; S. 211 A.83
42,2: S. 192 A.95; S. 202; S. 206 A.54

- 42,3**: S. 187 A.71; S. 191 A.87;
S. 202f.; S. 205 A.47; S. 206 A.54;
S. 278 A.22
43,1: S. 155 A.36; S. 186 A.65; A.67;
S. 187 A.68; S. 194 A.109; S. 207
A.60; S. 212 A.84
43,2: S. 179 A.28; S. 202; S. 207
A.59; A.60; S. 208; S. 278 A.24
44: S. 140 A.27
44,1: S. 199; S. 206; S. 251 A.92;
S. 279 A.25
44,3: S. 192 A.95
45,1: S. 200 A.23
45,2: S. 200 A.22; A.24
45,4: S. 141 A.28; S. 150 A.4; A.6;
S. 151 A.8

Tertullian Adversus Marcionem

- I,2,1**: S. 83 A.7
I,2,2: S. 6 A.15
I,3,1: S. 83 A.7
I,6,1: S. 83 A.7
I,10,1: S. 166 A.40
I,13,1: S. 165 A.39
I,15,1: S. 85 A.21
I,15,4: S. 179 A.32
I,18,2: S. 166 A.40
I,29,2: S. 154 A.26
II,5,1: S. 51 A.35; S. 66 A.115;
S. 95 A.85; S. 251 A.89; S. 256
A.119
II,5,2: S. 59 A.79
II,5,3: S. 284 A.44
II,5,6: S. 242 A.42
II,7,3: S. 165 A.35
II,9,1: S. 95 A.85; S. 251 A.89;
S. 256 A.119
II,9,2-7: S. 237 A.16
II,9,2: S. 238 A.21
II,28,1: S. 165 A.35
III,9,1: S. 100 A.19
III,9,5: S. 21; S. 22 A.33
III,11,2: S. 22 A.33; S. 103 A.34;
S. 106 A.56; S. 107 A.58; S. 111
A.10; S. 122 A.77
III,11,7: S. 100 A.14; A.15
IV,2,2: S. 276 A.10
IV,5,3: S. 121 A.71
IV,11,7: S. 265 A.48
IV,17,11: S. 22 A.33; S. 36 A.22;
S. 44 A.69
IV,19,6: S. 101 A.25
IV,19,7: S. 21; S. 22 A.33; S. 101
A.24
IV,21,10: S. 100 A.14
IV,27,1: S. 165 A.35

- V,6,11**: S. 95 A.85; S. 251 A.89;
S. 256 A.119

V,8,12-9,1: S. 121 A.73

V,10,9: S. 102 A.26

Tertullian Adversus Praxean

1,5: S. 117 A.49

Tertullian Adversus Valentinianos

3,1: S. 264 A.42

4,4: S. 44 A.67; S. 119

16,3: S. 143 A.37; S. 177 A.23

Tertullian De anima

- 1,1**: S. 142 A.33; A.36; S. 234 A.4;
S. 235 A.7; S. 237 A.16; S. 256
A.117; S. 280 A.28
3,1: S. 237 A.14
3,4: S. 142 A.32; A.33; A.36; S. 234
A.4; S. 235 A.7; S. 237 A.14; A.16;
S. 256 A.117; S. 280 A.28
4,1: S. 237 A.14
10,1: S. 240 A.29
11,2: S. 142 A.36; S. 234 A.4; S. 235
A.7; S. 237 A.16; S. 238 A.21;
S. 241 A.30; A.31; S. 244 A.49;
S. 256 A.117; A.118; S. 280 A.28;
S. 281 A.31
21,6: S. 242 A.42
22,1: S. 242 A.42; S. 256 A.117
22,2: S. 240 A.29; S. 243 A.48
23,3: S. 23 A.36; S. 90 A.51; A.55;
S. 91 A.57; A.62; S. 93 A.75; A.76;
S. 95 A.90
24,2: S. 237 A.14; A.16; S. 242 A.40;
S. 243 A.46
36,3: S. 90 A.54; S. 112 A.11
36,6: S. 122 A.78

Tertullian De baptismo

V,7: S. 238 A.21

Tertullian De idololatria

8,2: S. 152 A.16

Tertullian De monogamia

16,1: S. 143 A.38; S. 151 A.8; S. 152
A.18; S. 259 A.25

Tertullian De carne Christi

1,2-4: S. 21 A.23

1,2: S. 102 A.30

3,6: S. 100 A.19

6-9: S. 20f.; S. 22 A.32

6,1: S. 21 A.29; S. 22 A.33; S. 34 A.3;
S. 36 A.22; S. 44 A.69; S. 103 A.32;
A.36; S. 111 A.10; S. 122 A.77

6,2: S. 21 A.29; S. 111 A.8

6,3: S. 101 A.21; S. 103; S. 106 A.56

6,5: S. 101 A.21; A.22; A.23; S. 107 A.58

6,8: S. 103 A.35; S. 106 A.56

7,1: S. 32 A.101; S. 101 A.25

7,2–5: S. 21 A.25; S. 101 A.24

7,8f.: S. 32 A.103

8,1: S. 32 A.99

8,2: S. 21 A.29; S. 23 A.36; S. 83 A.10; A.18; S. 88 A.39; S. 90 A.51; A.56; S. 91 A.58; S. 92 A.69; S. 97 A.3; S. 100 A.20; S. 103 A.37; S. 113 A.20

8,3: S. 20 A.21; S. 22 A.30; A.36; S. 32 A.102; S. 84 A.15; A.19; S. 88 A.42; S. 49 A.49; S. 99 A.12

8,5–7: S. 102 A.27

8,5: S. 101 A.26

15: S. 48 A.18

17,1: S. 48 A.17

24,2: S. 21 A.29; S. 111 A.8

Tertullian De praescriptione haereticorum

VI,3–6: S. 120 A.69; S. 131 A.32

VI,3: S. 111 A.9

VI,5: S. 21 A.29; S. 111 A.8

VI,6: S. 34 A.7; S. 111 A.6; S. 113 A.18; S. 122 A.76

XIII,2: S. 276 A.10

XXX,5–12: S. 20 A.20; S. 138 A.11

XXX,5–6: S. 21 A.29; S. 35 A.14; S. 43 A.64

XXX,5: S. 34

XXX,6: S. 34 A.6; A.7; S. 37 A.28; S. 110 A.5

XXX,7: S. 34 A.3; S. 38 A.29; S. 132 A.35

XXX,12: S. 37 A.26; S. 38 A.31; S. 133 S. 35; S. 284 A.40

XXX,13: S. 156 A.42

XXXIII,9: S. 139 A.19; S. 146 A.59

XXXIV,4: S. 21 A.19; S. 83 A.9; S. 90 A.51; S. 91 A.61; S. 95 A.82

Tertullian De resurrectione

1,5: S. 23 A.38

1,11: S. 23 A.38

2,3: S. 23 A.37; S. 103 A.37

5,2: S. 23 A.37; S. 90 A.51; A.56; S. 113 A.20

11,6: S. 284 A.44

24,8: S. 143 A.39

Ps. Tertullian Adversus omnes haereses

6,4–6: S. 29 A.80

6,4: S. 34 A.3; S. 73 A.2; S. 83 A.5; A.8; S. 84 A.13; A.18; S. 85 A.22; S. 88 A.39

6,5: S. 103 A.38; S. 106 A.56

6,6: S. 32 A.100; S. 37 A.27; S. 45; S. 66 A.117; S. 94 A.81; S. 110 A.5; S. 113 A.22; A.23; S. 122 A.74

Testament Abrahams

II: S. 271 A.77

XII: S. 271 A.77

XVI: S. 271 A.77

Theophilus von Antiochien Ad Autolyicum

I,5: S. 166 A.40

I,14: S. 262 A.34

II,4: S. 137 A.4; S. 170 A.64; S. 187 A.73; S. 191 A.89; S. 193 A.102; S. 236 A.12; A.13

II,10: S. 137 A.4; S. 170 A.64; S. 197 A.6; S. 208 A.67; S. 221 A.35

II,13: S. 170 A.64; S. 232 A.88

II,18: S. 200 A.23

II,25–27: S. 138 A.7

II,25: S. 55 A.53; S. 57 A.65; A.66; S. 59 A.80; A.81; A.82; S. 63 A.102; S. 65 A.109

II,26: S. 51 A.35

II,27: S. 63ff.; S. 65 A.108; S. 69 A.133

Thomasevangelium

log. 107: S. 88 A.43

Tractatus Tripartitus NHC I,5

S. 250 A.86

Traditio Apostolica

16: S. 152

Vergil Aeneis

VII,462: S. 187 A.67

Xenokrates

S. 187 A.72

Xenophanes

S. 201 A.26

2. Namensregister

A. biblische und antike Namen

(antike Autoren: siehe auch Stellenregister)

AdamS. 55 A.53; S. 56ff.; S. 69; S. 102;
S. 245ff.**Albinus**

S. 47 A.11; S. 105 A.46; A.51

Alcinoos

S. 47 A.11

Alexander (Valentinianer)

S. 48

Ambrosius (Gnostiker)

S. 290 A.7

Ambrosius von Mailand

S. 25; S. 50ff.; S. 229ff.

Ammonius (Lehrer des Plutarch)

S. 197 A.8

Anthimus von Nicomedien

S. 27

ApuleiusS. 175 A.15; S. 223 A.48; S. 270
A.72**Aristoteles**S. 46; S. 49; S. 174; S. 183; S. 199
A.17; S. 219**Arius Didymus**

S. 175 A.11

Asterius

S. 27

Athenagoras von Athen

S. 41 A.51; S. 153 A.22; S. 227 A.64

AttikusS. 104 A.44; S. 105 A.46; A.51;
S. 179 A.31; S. 188 A.75; S. 190;
S. 197 A.7; S. 203ff. S. 218 A.21;
S. 241f.; S. 277f.**Augustin**

S. 23; S. 31; S. 76; S. 112; S. 145ff.

Aulus Gellius

S. 40 A.42; S. 55f.

Bardesanes von Edessa

S. 31 A.92; S. 285 A.45

Basilides/BasilidianerS. 3 A.8; S. 25f.; S. 41; S. 109 A.68;
S. 170 A.64; S. 242 A.38; S. 276
A.13**Basilikus (Marcionit)**

S. 18; S. 31 A.92; S. 37 A.25

Basilius von Cäsarea

S. 228 A.69

Blastus

S. 31 A.92

CelsusS. 36; S. 104 A.42; S. 130 A.25;
S. 201 A.25; A.28; S. 234 A.3;
S. 288 A.3**Cerinth**

S. 145 A.52

Chrysipp

S. 177 A.21

Clemens von AlexandrienS. 3 A.8; S. 36 A.15; S. 80 A.38;
S. 143ff.; S. 153 A.21; A.23;
S. 156 A.43; S. 179 A.32; S. 227;
S. 260ff.; S. 272 A.80**Commodus (Kaiser)**

S. 17; S. 74 A.3

Cyprian

S. 26; S. 38 A.32

Ps. Dionysius Areopagita

S. 184

Dositheos

S. 27

Ebion/Ebioniten

S. 145 A.52

Empedokles

S. 181

Ephraem der Syrer

S. 95 A.86

Epikur

S. 59 A.79; S. 215

Epiphanius von SalamisS. 23; S. 28ff.; S. 32; S. 68; S. 107ff.;
S. 130 A.28; S. 145**Eratosthenes**

S. 104 A.43

Eudemus

S. 178 A.26

Euseb von Cäsarea

S. 17ff.; S. 27; S. 31

Euklid

S. 49

Faustus von Mileve

S. 51 A.31

Firmilian von Cäsarea

S. 26

Fortunatus

S. 51 A.31

Galen von PergamonS. 41f.; S. 49; S. 78; S. 188 A.75;
S. 190; S. 215f.; S. 241 A.35

Gamliel II

S. 231

Hermes Trismegistos

S. 27

Hermias (Häretiker)

S. 29; S. 146f.; S. 261 A.21

Hieronymus

S. 23 A.40; S. 31ff.; S. 65ff.; S. 111 A.8

Hippolyt

S. 24; S. 28ff.; S. 33; S. 36; S. 107ff.; S. 130 A.28; S. 144f.; S. 151f.; S. 257ff.; S. 272; S. 286 A.49

Hymenäus

S. 143 A.39

Ignatius von Antiochien

S. 264 A.40

Irenäus von Lyon

S. 57; S. 115; S. 164 A.34; S. 165 A.38; S. 170; S. 265f. S. 276 A.13

Justin

S. 39 A.42; S. 40ff.; S. 77 A.20; S. 92; S. 115; S. 123; S. 170 A.62; S. 227 A.64; S. 232; S. 249; S. 253 A.104; S. 265

Kallistion

S. 17 A.4

Kallistos

S. 17 A.4; S. 144 A.45

Karpokrates

S. 119 A.57

Lukian (Marcionit)

S. 73 A.2

Mani/Manichäer

S. 94 A.77

Marcell von Ancyra

S. 27ff.

Marcion

S. 4; S. 8ff.; S. 20ff.; S. 25ff.; S. 32f.; S. 34ff.; S. 43f.; S. 51; S. 54; S. 57f.; S. 60ff.; S. 68; S. 70ff.; S. 78; S. 82ff.; S. 89; S. 95; S. 98ff.; S. 121; S. 123ff.; S. 150 A.5; S. 153f.; S. 164ff.; S. 179 A.32; S. 213 A.94; S. 251 A.89; S. 256; S. 287ff.

Marcus/Marcosier

S. 89 A.47; S. 119 A.57; A.61; S. 232

Maximilla

S. 116ff.

Melito von Sardes

S. 40 A.45; S. 264 A.43

Miltiades

S. 40 A.45

Minucius Felix

S. 40 A.45

Monoimos

S. 148

Montanus

S. 116ff.

Mose

S. 19f.; S. 45; S. 70f.; S. 91; S. 93; S. 124; S. 215f.; S. 227 A.64; A.66; S. 247 A.68; S. 294

Nigidius

S. 156 A.42

Numenius

S. 85ff.; S. 127; S. 161 A.19; S. 188 A.75; S. 189f.; S. 198 A.12; S. 208f.; S. 277 A.18

Origenes

S. 24ff.; S. 32f.; S. 36; S. 65 A.113; S. 67ff.; S. 104 A.45; S. 111 A.5; S. 133 A.38; S. 144; S. 148; S. 196 A.3; S. 220 A.32; S. 227ff.; S. 261; S. 273 A.36; S. 290 A.7

Pamphilus

S. 25

Pantainos

S. 262ff.

Paulus

S. 111ff.; S. 119; S. 139; S. 145 A.51

Petrus

S. 119 A.58

Philetus

S. 143 A.39

Philo von Alexandrien

S. 92 A.68; S. 200 A.23; S. 231; S. 246ff.

Philumene

S. 7; S. 21 A.29; S. 32 A.98; S. 34; S. 36f.; S. 38 A.29; S. 103 A.34; S. 110ff.; S. 120ff.; S. 131f.; S. 297

Phygellus

S. 143

Pithon

S. 31 A.92

Platon

S. 27; S. 47; S. 137 A.4; S. 183; S. 191 A.89; S. 237 A.14

Plotin

S. 105 A.50; A.51; S. 201 A.27; A.29;
S. 223 A.45; S. 286 A.48

Plutarch

S. 178; S. 188 A.75; S. 189f.; S. 193
A.98; S. 194 A.109; S. 197 A.7;
S. 204 A.43

Porphyrus

S. 105 A.46; A.49; A.51

Poseidonius

S. 182 A.42; S. 200 A.19

Potitus (Marcionit)

S. 18; S. 31 A.92; S. 37 A.25

Praxeas

S. 146; S. 150 A.5

Prepon (Marcionit)

S. 31 A.92

Priscilla

S. 116ff.

Ptolemäus (Gnosticus)

S. 87 A.35; S. 126 A.14; S. 167f.;
S. 250 A.86

Ptolemäus (Platonicus)

S. 104 A.43

Rhodon

S. 17ff.; S. 28; S. 31; S. 35 A.11;
S. 38 A.34; S. 43 A.63; S. 45;
S. 73ff.; S. 110ff.; S. 120f.; S. 125
A.8; S. 287

Rufin

S. 19; S. 25; S. 33

Seleukos (Häretiker)

S. 29; S. 146f.; S. 261 A.21

Simon Magus/Simonianer

S. 35 A.13; S. 88; S. 93 A.72

Stephan von Rom

S. 26

Syneros (Marcionit)

S. 18; S. 31 A.92

Tatian

S. 17 A.4; S. 39ff.; S. 43f. S. 97 A.2;
S. 123 A.2; S. 144 A.45; S. 148;
S. 169f.; S. 215 A.7; S. 251ff.;
S. 276 A.13; S. 281

Tauros (Platonicus)

S. 184 A.56; S. 197 A.8; S. 218 A.21

Theodoret von Cyrus

S. 31; S. 145ff.

Theodot (Monarchianer)

S. 48ff.; S. 266 A.50

Theodot (Gnostiker)

S. 249ff.

Theophilus von Antiochien

S. 55 A.53; S. 57; S. 59f.; S. 63ff.;
S. 137f.; S. 148; S. 156 A.38;
S. 170; S. 187 A.73; S. 191; S. 197
A.6; S. 208 A.67; S. 214 A.2;
S. 221 A.35; S. 232; S. 236; S. 276
A.13; S. 285 A.46

Theophrast

S. 49

Valentin/Valentinianer

S. 3 A.8; S. 4; S. 20 A.20; S. 21 A.23;
S. 25f.; S. 27; S. 37; S. 41; S. 44;
S. 48; S. 87ff.; S. 93 A.72; S. 118f.;
S. 126; S. 138; S. 229 A.73; S. 232;
S. 249ff.; S. 254; S. 284 A.40

B. Moderne Namen**Aland, B.**

S. 71 A.148; S. 94 A.86; S. 98
A.6; S. 99 A.11; S. 100 A.15;
S. 126 A.11; S. 251 A.89; S. 289
A.5

Aland, K.

S. 112 A.15; S. 116 A.41; S. 117
A.47; A.48

Alexandre, M.

S. 226 A.63; S. 228 A.67; S. 229
A.69; S. 238 A.17

Alföldy, G.

S. 151 A.10

Allers, R.

S. 235 A.8

Alt, K.

S. 161 A.19; S. 177 A.20; S. 178
A.26; S. 188 A.75; S. 189 A.78;
S. 193 A.98; S. 198 A.8; S. 211
A.79; S. 240 A.26

Anderson, G.

S. 233 A.89

Andresen, C.

S. 34 A.2; S. 74 A.4; S. 77 A.18;
S. 181 A.40

Armstrong, A.H.

S. 177 A.20; S. 297 A.17

Armstrong, G.

S. 159 A.6; S. 200 A.23; S. 214 A.3;
S. 218 A.23; S. 221 A.36; S. 222

- A.40; S. 224 A.54; S. 235 A.5;
S. 275 A.7
- Arnold, G.**
S. 2
- Arnold-Döben, V.**
S. 112 A.15
- Ash, J.C.**
S. 115 A.36
- Aune, D.E.**
S. 116 A.36
- Baumker, C.**
S. 174 A.9; A.10; S. 175 A.12; S. 183 A.49; A.50
- Balás, D.L.**
S. 126 A.11
- Baltes, M.**
S. 86 A.27; A.29; S. 104 A.41; S. 179 A.31; S. 189 A.83; S. 190 A.83; A.85; A.86; S. 197 A.7; A.8; S. 198 A.10; S. 203 A.39; S. 204 A.42; A.43; A.44; S. 205 A.48; A.49; A.50; A.51; A.52; S. 209 A.68; A.69; S. 218 A.21; S. 223 A.45; S. 235 A.6; S. 236 A.10; S. 241 A.34; A.35; A.36; S. 242 A.37; A.39; S. 262 A.22; S. 277 A.19
- Barbel, J.**
S. 83 A.12; S. 100 A.19
- Barclay, W.**
S. 39 A.40; S. 40 A.44; S. 217 A.19
- Bardenhewer, O.**
S. 32 A.97
- Bardy, G.**
S. 23 A.42; S. 39 A.37; S. 40 A.45; A.47; S. 41 A.51; S. 147 A.68
- Bareille, G.**
S. 146 A.58
- Barnes, T.D.**
S. 20 A.20; S. 116 A.39; S. 139 A.14; A.17; S. 142 A.33; S. 150 A.3
- Barth, C.**
S. 88 A.46
- Bauer, W.**
S. 74 A.5; S. 263 A.36
- Beierwaltes, W.**
S. 223 A.45
- Benko, St.**
S. 42 A.56; A.57; S. 288 A.3
- Benz, H.**
S. 174 A.6; S. 175 A.13; S. 183 A.48; S. 185 A.56
- Berchman, R.M.**
S. 80 A.38; A.40
- Bertrand, D.A.**
S. 48 A.20; S. 49 A.21
- Beutler, R.**
S. 177 A.22; S. 185 A.58
- Beyschlag, K.**
S. 35 A.13; S. 89 A.47; A.48; S. 98 A.4; S. 104 A.40; S. 233 A.89
- Bianchi, U.**
S. 126 A.11
- Bietenhard, H.**
S. 104 A.40
- Blackman, C.E.**
S. 57 A.68; S. 95 A.87; S. 100 A.18; S. 103 A.31; S. 121 A.71
- Blanchetière, F.**
S. 116 A.41
- Blumenthal, H.**
S. 268 A.48
- Bolgiani, F.**
S. 137 A.2; S. 139 A.15; S. 142 A.35; S. 214 A.2; S. 236 A.12; S. 257 A.2; S. 267 A.59; S. 269 A.67; S. 271 A.76; S. 279 A.27
- Boulnois, M.-O.**
S. 249 A.78
- Bousset, W.**
S. 104 A.42; S. 261 A.22; S. 263 A.36; S. 267 A.55
- Bover, J.M.**
S. 265 A.48
- Brown, P.**
S. 152 A.17
- Brox, N.**
S. 83 A.12; S. 93 A.73; S. 100 A.17; S. 155 A.31
- Büchli, J.**
S. 106 A.53
- Bundy, D.**
S. 133 A.36
- Burford, A.**
S. 151 A.10; A.12; S. 154 A.27
- Burney, C.F.**
S. 233 A.89
- Calabi Limantani, I.**
S. 151 A.8; A.9; A.11; A.12
- Campenhause, H.v.**
S. 115 A.35; S. 118 A.52; A.53
- Cancik, H.**
S. 36 A.16; S. 42 A.48; S. 49 A.23; S. 74 A.4
- Carpenter, H.J.**
S. 166 A.43; S. 288 A.4; S. 289 A.6

Chadwick, H.

S. 12 A.48; S. 269 A.69; S. 275 A.8

Chapot, F.

S. 13f.; S. 139 A.14; S. 141 A.29;
S. 155 A.35; S. 156 A.39; S. 162
A.24; S. 170 A.63; S. 173 A.2;
S. 174 A.7; S. 175 A.13; S. 180
A.33; S. 186 A.66; S. 192 A.96;
S. 194 A.104; A.106; S. 198 A.10;
S. 199 A.14; S. 202 A.31; S. 210
A.76; S. 211 A.81; S. 213 A.93;
S. 218 A.23; S. 222 A.39; S. 223
A.45; S. 224 A.50; S. 236 A.11;
S. 238 A.21; S. 242 A.42; S. 243
A.46; S. 259 A.15; S. 260 A.17;
S. 266 A.50; S. 267 A.58; S. 275
A.8; S. 277 A.16; S. 278 A.23;
A.24; S. 281 A.31; S. 291 A.10;
S. 293 A.12

Chazon, E.G.

S. 245 A.53

Ciccarese, M.P.

S. 50 A.29

Clarke, M.L.

S. 39 A.41; S. 40 A.50; S. 42 A.58;
S. 47 A.12

Cornford, F.M.

S. 183 A.50

Courcelle, P.

S. 252 A.97

Cox Miller, P.

S. 118 A.55

Crouzel, H.

S. 104 A.45; S. 273 A.89

Cumont, F.

S. 270 A.70

Daniélou, J.

S. 221 A.36; S. 223 A.48; S. 238
A.17; A.21; S. 240 A.29; S. 243
A.43; S. 252 A.93; S. 253 A.99;
A.106; S. 291 A.9

Dauids, A.

S. 191 A.90; S. 194 A.108; S. 196 A.1

Deakle, D.W.

S. 121 A.71

Dean-Otting, M.

S. 270 A.74; S. 271 A.75; S. 272 A.78

Delcor, M.

S. 271 A.77

Deuse, W.

S. 104 A.41; A.45; S. 188 A.75;
S. 190 A.83; A.86; S. 204 A.41;
A.42; A.43; A.47; S. 205 A.49;

A.50; S. 206 A.57; S. 225 A.55;
S. 240 A.26; S. 241 A.34; A.35;
A.36; S. 286 A.48

Di Christina, S.

S. 251 A.92; S. 253 A.100

Diels, H.

S. 103 A.34; S. 108 A.65

Dihle, A.

S. 216 A.10; A.15

Dillon, J.

S. 47 A.11; S. 77 A.20; S. 85 A.25;
S. 87 A.32; S. 94 A.80; S. 127
A.16; S. 160 A.9; S. 175 A.10;
A.11; A.13; S. 180 A.35; S. 181
A.40; S. 182 A.41; S. 218 A.21;
S. 247 A.65; A.68

Dodds, E.R.

S. 104 A.41; A.43; A.45; S. 107 A.57

Dölger, F.J.

S. 261 A.23; A.26; S. 264 A.41; A.43;
A.44; S. 266 A.52; S. 282 A.36

Dörrie, H.

S. 72 A.155; S. 77 A.21; S. 94 A.80;
S. 218 A.21; A.25; S. 219 A.29

Dörrie/Baltes

S. 161 A.19; S. 175 A.11; A.15;
S. 177 A.23; S. 194 A.109; S. 209
A.68; S. 213 A.94; S. 217 A.20;
S. 218 A.26

Donini, P.

S. 47 A.10; S. 189 A.80; S. 190 A.85;
S. 215 A.6

Doutreleau, L.

S. 36 A.20; S. 60 A.87; S. 67 A.122;
S. 72 A.154

Dreyer, O.

S. 159 A.7; S. 162 A.23; S. 200 A.24;
S. 201 A.26

Drijvers, H.J.W.

S. 95 A.84; S. 133 A.36; S. 179 A.32;
S. 285 A.45

Ebeling, G.

S. 289 A.6

Ehlers, B.

S. 285 A.45

Eichinger, M.

S. 272 A.86

Elze, M.

S. 170 A.59; A.60; A.62; S. 252 A.94;
A.96; S. 253 A.103; A.104; S. 254
A.109

Emilsson, E.K.

S. 93 A.74

Fantino, J.

S. 171 A.65

Faye, E. de

S. 9 A.24; S. 53 A.42; S. 67 A.125;
S. 83 A.8; S. 94 A.81; S. 100 A.20;
S. 102 A.30; S. 109 A.69; S. 114
A.26; A.27; A.28; A.30; A.31;
S. 123 A.1

Ferwerda, R.

S. 242 A.38; S. 247 A.65

Festugière, A.-J.

S. 77 A.19; S. 270 A.71

Feuerstein, J.

S. 252 A.95; S. 253 A.104

Fideler, D.

S. 270 A.70; A.73

Fiey, J.M.

S. 133 A.36

Finamore, J.A.

S. 104 A.41; S. 107 A.57

Forschner, M.

S. 61 A.90

Fossum, J.

S. 85 A.24; S. 92 A.64; A.65; A.66;
A.70

Fränkel, H.

S. 187 A.67

Franco, R.

S. 291 A.9

Franxman, Th.W.

S. 246 A.59

Frede, M.

S. 47 A.9; S. 53 A.46; S. 104 A.42;
S. 173 A.4; S. 180 A.35; S. 184
A.53; S. 190 A.83; S. 201 A.25;
S. 209 A.68

Fredouille, J.-C.

S. 150 A.5; S. 221 A.35

Frend, W.H.C.

S. 116 A.41; S. 117 A.43

Freudenthal, J.

S. 47 A.11

Fritzsche, R.A.

S. 199 A.18

Froehlich, K.

S. 118 A.54

Froidefond, C.

S. 178 A.24; S. 189 A.80; S. 208 A.64

Früchtel, U.

S. 93 A.74; S. 200 A.19; A.23; S. 247
A.64

Gager, J.G.

S. 116 A.37

Gero, St.

S. 42 A.55

Gersh, St.

S. 187 A.72; S. 236 A.10

Geudtner, O.

S. 104 A.41; S. 105 A.49; A.51;
S. 106 A.54; S. 107 A.57

Gianotto, C.

S. 102 A.30

Gigon, O.

S. 105 A.48

Gilhus, I.S.

S. 70 A.140

Göransson, T.

S. 47 A.11

Goldstein, J.

S. 227 A.63

Gounelle, R.

S. 260 A.19; A.20; S. 262 A.30;
S. 268 A.62

Grant, R.M.

S. 11; S. 45 A.1; S. 49 A.24; S. 51
A.36; S. 52 A.40; S. 53 A.43; A.44;
A.47; S. 54 A.50; S. 55 A.55; A.56;
S. 56 A.57; A.63; S. 57 A.65; S. 58
A.70; A.74; S. 60 A.83; A.86; S. 61
A.88; A.91; A.93; S. 62 A.98; S. 63
A.100; S. 64 A.104; S. 65 A.112;
S. 67 A.122; S. 68 A.126; S. 70
A.142; S. 78 A.25; A.26; S. 81
A.41; S. 111 A.5; S. 131 A.30;
S. 138 A.6; A.9; S. 139 A.15;
S. 163 A.29; S. 200 A.21; S. 274
A.1; S. 275 A.5

Hadot, I.

S. 39 A.40

Hadot, P.

S. 104 A.41; S. 105 A.49; S. 210
A.77; S. 217 A.18

Haenchen, E.

S. 88 A.44

Hager, F.P.

S. 177 A.22

Hahn, J.

S. 42 A.58; S. 43 A.63

Hanson, R.C.P.

S. 27 A.67

Happ, H.

S. 183 A.46; A.50; A.51; S. 184 A.55

Harnack, A.v.

S. 2 A.5; S. 4 A.11; S. 8ff.; S. 17f.;
S. 20 A.20; A.21; S. 24ff.; S. 28
A.74; S. 29 A.81; A.82; A.83; A.85;
S. 30 A.87; A.90; S. 31 A.94; S. 33
A.105; S. 34ff.; S. 45ff.; S. 51 A.33;
A.35; S. 52 A.38; A.41; S. 53 A.42;
A.45; S. 54 A.51; A.52; S. 56 A.63;

- S. 57 A.67; S. 58 A.71; S. 59 A.75;
S. 60 A.87; S. 61 A.92; S. 62 A.97;
S. 65 A.112; A.113; S. 66 A.120;
S. 67 A.123; S. 68 A.127; S. 70
A.141; A.142; A.143; S. 71 A.153;
S. 73 A.1; S. 75 A.6; A.7; A.9;
A.10; S. 76 A.11; A.12; A.14;
S. 77 A.17; S. 79 A.30; S. 80; S. 82
A.2; S. 83 A.4; A.7; S. 84 A.16;
A.18; A.19; S. 85 A.21; S. 87 A.35;
S. 88 A.40; S. 89 A.50; S. 90 A.51;
S. 91 A.60; A.62; S. 93 A.75; S. 95
A.83; A.84; S. 97 A.1; A.2; S. 98
A.6; A.10; S. 99 A.10; A.13; S. 100
A.14; A.15; A.16; S. 102 A.28;
S. 107 A.60; S. 108 A.60; S. 110
A.1; S. 112 A.11; A.12; A.15;
S. 113 A.17; A.22; S. 114 A.25;
A.26; S. 121 A.71; S. 122 A.73;
S. 123 A.4; S. 124 A.5; S. 125
A.7; S. 126 A.9; A.10; S. 128
A.20; S. 129 A.23; A.24; S. 130
A.26; S. 132 A.34; S. 133 A.35;
A.36; A.38; S. 138 A.8; S. 139
A.14; A.15; S. 140 A.20; S. 142
A.32; S. 144 A.42; A.44; A.46;
S. 145 A.49; S. 146 A.55; A.57;
S. 165 A.35; A.36; A.39; S. 168
A.50; S. 179 A.32; S. 233 A.89;
S. 251 A.89; S. 260 A.20; S. 267
A.58
- Hauschild, W.-D.**
S. 243 A.44; S. 244 A.50; S. 246
A.60; S. 247 A.64; A.67; S. 248
A.74; S. 250 A.86; S. 251 A.90;
S. 281 A.32; A.33; S. 282 A.34
- Heine, R.E.**
S. 117 A.42
- Heintzel, E.**
S. 11; S. 138 A.5; S. 141 A.29;
A.31; S. 146 A.55; A.59; A.61;
S. 148 A.74; S. 149 A.76; S. 155
A.35; S. 156 A.39; A.40; S. 159
A.60; S. 162 A.22; S. 167 A.47;
S. 180 A.34; S. 208 A.65; S. 210
A.75; S. 214 A.1; S. 235 A.9;
S. 237 A.15; S. 244 A.50; S. 258
A.5; A.10; S. 259 A.15; S. 266
A.50; S. 268 A.64; S. 273 A.88;
S. 274 A.2; S. 275 A.7; A.8;
S. 276 A.9; S. 278 A.23;
S. 282 A.34; S. 283 A.39;
S. 284 A.44
- Hengel, M.**
S. 246 A.63; S. 272 A.80
- Hilgenfeld, A.**
S. 17 A.4; S. 48 A.16; S. 84 A.16;
S. 141 A.31; S. 148 A.69;
S. 159 A.6; S. 166 A.42; S. 176
A.16; S. 238 A.20; S. 275 A.7
- Hiltbrunner, O.**
S. 141 A.28
- Himmelfarb, M.**
S. 271 A.74; A.75; S. 272 A.80
- Hoffman, R.J.**
S. 10; S. 70 A.139; S. 76 A.13;
S. 102 A.30; S. 126 A.9
- Hommel, H.**
S. 80 A.36
- Hornschuh, M.**
S. 262 A.31
- Hort, F.J.A.**
S. 35 A.10; S. 110 A.1; S. 112 A.16
- Hyldahl, N.**
S. 41 A.48
- Jansma, T.**
S. 285 A.45
- Jensen, A.**
S. 103 A.36; S. 110 A.1; S. 112 A.12;
S. 122 A.79
- Jeremias, J.**
S. 68 A.130
- Jonas, H.**
S. 3 A.6
- Jung, L.**
S. 92 A.64; S. 93 A.71
- Junod, E.**
S. 9; S. 31f.; S. 36 A.17; S. 45 A.1;
S. 46 A.6; A.8; S. 47 A.15; S. 52
A.39; S. 54 A.48; S. 57 A.69; S. 59
A.78; S. 61 A.89; S. 67 A.124;
S. 68 A.128; S. 71 A.151; S. 74
A.3; S. 84 A.6; S. 83 A.20; S. 88
A.41; S. 98 A.9; S. 110 A.5; S. 112
A.12; S. 290 A.7
- Kehl, A.**
S. 104 A.41
- Kidd, I.**
S. 182 A.42
- Klausner, Th.**
S. 110 A.3
- Klein, R.**
S. 154 A.31
- Knapp, E.**
S. 60 A.84
- Kötting, B.**
S. 152 A.22; A.23
- Koschorke, K.**
S. 24 A.47; S. 79 A.30; S. 119 A.62

Krämer, H.J.

S. 86 A.28; S. 184 A.52; A.53; A.54;
S. 198 A.12

Kraft, H.

S. 41 A.52; A.53; S. 116 A.41; S. 118
A.50

Kretschmar, G.

S. 9 A.24; S. 12 A.48; S. 244 A.50;
S. 275 A.8; S. 282 A.34

Kurdzialek, M.

S. 235 A.8

Kusch, H.

S. 196 A.1; A.2

Labriolle, P. de

S. 33 A.108; S. 102 A.30; S. 114
A.29; S. 116 A.41; S. 153 A.24

Ladner, G.B.

S. 273 A.85

Lampe, P.

S. 37 A.23; S. 39 A.36; A.38; S. 40
A.42; A.43; S. 49 A.23; A.24; A.25;
S. 59 A.79; S. 71 A.153; S. 74 A.4;
S. 78 A.22; S. 87 A.35; S. 110 A.2;
S. 128 A.21

Langerbeck, H.

S. 123 A.2; S. 242 A.38

Lebreton, J.

S. 79 A.33; A.34

Le Boulluec, A.

S. 110 A.5; S. 221 A.35

Lewy, H.

S. 105 A.48; A.50; S. 270 A.72;
A.73

Liechtenhan, R.

S. 113 A.19; A.23

Lietzmann, H.

S. 9 A.24; S. 76 A.11; S. 159 A.6;
S. 206 A.56; S. 275 A.7; S. 285
A.45

Lilla, S.R.C.

S. 80 A.38; S. 85 A.23; S. 184
A.54

Lipsius, R.A.

S. 28ff.

Löhr, W.A.

S. 3 A.7; A.8; S. 41 A.53; S. 126
A.14; S. 168 A.52; S. 170 A.64;
S. 193 A.96; S. 242 A.38

Logan, A.H.B.

S. 27 A.66; S. 28 A.76; S. 30 A.86

Lüdemann, G.

S. 75 A.9; S. 76 A.11; S. 78 A.23;
S. 87 A.35

Maas, W.

S. 160 A.9

Magne, J.

S. 152 A.14

Mahé, J.P.

S. 9; S. 20ff.; S. 26 A.59; S. 36 A.18;
S. 47 A.14; S. 48 A.16; A.18; S. 82
A.1; S. 84 A.17; A.18; S. 87 A.34;
A.37; S. 89 A.49; S. 90 A.51; S. 91
A.60; A.63; S. 102 A.26; A.27;
S. 107 A.60; S. 111 A.8; S. 112
A.12; A.13; S. 128 A.19; S. 260
A.20

Maier, J.

S. 245 A.53

Mansfeld, J.

S. 190 A.83

Markschies, C.

S. 3 A.7; A.8; S. 35 A.13; S. 41 A.52;
S. 42 A.60; S. 43 A.62; S. 44 A.65;
A.67; S. 92 A.64; A.68; S. 112
A.15; S. 119 A.60; A.61; S. 249
A.81

Marrou, H.I.

S. 39 A.40; A.41; S. 217 A.19

Martimort, A.G.

S. 152 A.14

Martin, J.P.

S. 167 A.46; S. 170 A.59; A.63;
S. 215 A.7; S. 251 A.92

May, G.

S. 10; S. 12; S. 35 A.10; A.12; S. 37
A.23; S. 44 A.70; S. 51 A.35; S. 70
A.141; S. 71 A.148; S. 74 A.4;
S. 75 A.8; S. 76 A.15; S. 78 A.26;
S. 80 A.35; A.40; S. 95 A.88; S. 97
A.2; S. 100 A.20; S. 101 A.29;
S. 102 A.31; S. 104 A.39; S. 106
A.55; S. 107 A.59; S. 109 A.67;
A.68; S. 110 A.1; S. 115 A.35;
S. 122 A.75; S. 124 A.5; S. 126
A.12; A.13; S. 127 A.17; S. 130
A.27; A.29; S. 132 A.33; A.34;
S. 144 A.44; S. 145 A.49; S. 159
A.5; A.6; S. 167 A.47; S. 170 A.59;
A.62; S. 172 A.69; S. 177 A.21;
S. 179 A.32; S. 193 A.96; S. 199
A.17; S. 211 A.82; S. 213 A.93;
S. 218 A.23; S. 220 A.31; S. 222
A.43; S. 223 A.45; S. 224 A.50;
S. 226 A.62; S. 227 A.64; S. 241
A.33; S. 257 A.3; S. 258 A.5;
S. 259 A.12; A.15; S. 260 A.16;

- S. 266 A.50; S. 267 A.56; A.57;
S. 268 A.62; S. 269 A.67; A.69;
S. 274 A.4; S. 275 A.7; A.8;
S. 276 A.9; A.13; S. 278 A.23;
S. 280 A.30; S. 282 A.35; S. 283
A.36; S. 284 A.40; S. 285 A.46;
S. 287 A.1
- McGuckin, J.A.**
S. 272 A.82; S. 273 A.85
- McRay, J.R.**
S. 115 A.32
- McVey, K.**
S. 137 A.3
- Meijering, E.P.**
S. 70 A.143; S. 165 A.39
- Merlan, P.**
S. 203 A.40
- Metzger, B.M.**
S. 269 A.68
- Michaelis, W.**
S. 261 A.22
- Morau, P.**
S. 104 A.41
- Moreschini, C.**
S. 175 A.11; A.15; S. 190 A.84; A.85;
S. 203 A.38; S. 205 A.49
- Mühlenberg, E.**
S. 126 A.11; S. 251 A.89
- Mueller, I.**
S. 24 A.47; S. 105 A.46; S. 145 A.48
- Munier, C.**
S. 152 A.17; S. 154 A.26
- Nagel, P.**
S. 70 A.140
- Nardi, C.**
S. 261 A.24; S. 262 A.27
- Nautin, P.**
S. 138 A.5; S. 144 A.44; S. 145 A.49;
S. 197 A.6; S. 208 A.67; S. 218
A.23; S. 221 A.35; S. 222 A.39;
A.43; S. 224 A.50; S. 232 A.87;
A.88; S. 262 A.32; S. 285 A.46
- Neander, A.**
S. 211 A.79; A.82
- Neuschäfer, B.**
S. 217 A.19; S. 226 A.60
- Neymeyr, U.**
S. 12 A.48; S. 38 A.34; S. 39 A.42;
S. 42 A.58; A.59; S. 44 A.68; S. 74
A.4; S. 154 A.29; S. 155 A.33;
S. 157 A.44; S. 275 A.8
- Nock, A.D.**
S. 77 A.18
- Norden, E.**
S. 80 A.36
- Olerud, A.**
S. 236 A.10
- Opelt, I.**
S. 65 A.111; S. 66 A.116; S. 222 A.41
- Orbe, A.**
S. 12 A.46; S. 55 A.54; S. 59 A.77;
S. 70 A.143; S. 82 A.1; S. 85 A.21;
S. 97 A.2; S. 108 A.64; S. 160
A.9; S. 162 A.21; S. 170 A.65;
S. 172 A.69; S. 176 A.16; S. 187
A.69; S. 188 A.73; S. 193 A.99;
S. 196 A.2; S. 197 A.5; S. 213
A.93; S. 219 A.27; S. 224 A.52;
S. 232 A.86; S. 242 A.41; S. 249
A.81; S. 252 A.97; S. 260 A.17;
S. 267 A.56; S. 268 A.61; S. 268
A.61; S. 269 A.67; S. 273; S. 275
A.8; S. 277 A.16
- Pagels, E.H.**
S. 118 A.56; S. 120 A.64
- Pannenberg, W.**
S. 291 A.9
- Pépin, J.**
S. 12 A.48; S. 13 A.51; S. 103
A.35; S. 187 A.72; S. 191 A.91;
S. 193 A.102; S. 195 A.110; S. 200
A.24; S. 211 A.81; S. 222 A.41;
S. 223 A.48; S. 229 A.70; A.72;
S. 230 A.74; S. 275 A.8; S. 297
A.17
- Perkins, P.**
S. 118 A.55
- Pinzivalli, E.**
S. 258 A.10
- Pohlenz, M.**
S. 199 A.16
- Poirier, P.H.**
S. 246 A.59; S. 248 A.77; S. 249
A.78; S. 251 A.91; S. 254 A.111;
S. 281 A.33
- Poudéron, B.**
S. 8 A.18; S. 39 A.38; S. 41 A.54;
S. 123 A.3; S. 157 A.46; S. 216
A.17; S. 227 A.64; S. 285 A.47
- Pourkier, A.**
S. 28 A.79
- Prestige, G.L.**
S. 291 A.9
- Puech/Blatz**
S. 32 A.104; S. 33 A.108

Quacquarelli, A.

S. 11f.; S. 39 A.40; S. 40 A.46; S. 44 A.68; S. 143 A.40; A.41; S. 146 A.58; S. 151 A.13; S. 155 A.34; S. 157 A.45; S. 159 A.6; S. 191 A.90; S. 219 A.27; S. 221 A.38; S. 275 A.7; S. 277 A.18

Quispel, G.

S. 88 A.38

Rahner, H.

S. 9 A.24

Raveaux, T.

S. 50 A.29

Regul, J.

S. 35 A.9

Remus, H.

S. 111 A.6

Resch, A.

S. 68 A.131

Richard, M.

S. 27 A.66; A.72; S. 28 A.75; S. 29 A.85

Ritter, A.M.

S. 291 A.9

Rives, J.B.

S. 20 A.20

Robeck, C.M.

S. 115 A.34; S. 116 A.38; S. 120 A.65; A.66

Rommel, E.

S. 199 A.18

Rottenwöhrer, G.

S. 62 A.96; S. 87 A.33; S. 90 A.52; S. 91 A.59; S. 111 A.5

Rudolph, K.

S. 3 A.6; S. 126 A.11

Rüsche, F.

S. 104 A.41

Sage, M.M.

S. 26 A.61

Sagnard, F.-M.

S. 250 A.86

Savon, H.

S. 50 A.28; S. 51 A.30; A.31; A.32; S. 65 A.113; S. 85 A.22; S. 91 A.60

Schaller, J.B.

S. 231 A.81; S. 246 A.61; A.63

Schepelern, W.

S. 116 A.41; S. 117 A.46; S. 118 A.53

Schmid, U.

S. 101 A.26

Schmidt, C.

S. 101 A.40

Schmitt, A.

S. 220 A.34

Schöne, H.

S. 48 A.19; S. 49 A.24; A.25; S. 50 A.27

Schüle, E.U.

S. 179 A.32

Schrenk, L.P.

S. 47 A.11; A.13

Schwartz, E.

S. 28 A.78

Scott, A.

S. 105 A.45; S. 106 A.52; S. 269 A.65; S. 273 A.89

Segal, A.F.

S. 265 A.46

Seibt, K.

S. 27 A.67

Simonetti, M.

S. 170 A.64; S. 229 A.73

Solmsen, F.

S. 78 A.24; S. 80 A.38

Spanneut, M.

S. 199 A.15

Spoerri, W.

S. 225 A.55

Stead, C.

S. 80 A.40; S. 159 A.5; S. 192 A.95; S. 234 A.1; S. 291 A.9

Stockmeier, P.

S. 150 A.2

Striker, G.

S. 181 A.39; S. 182 A.42

Strobel, A.

S. 116 A.41

Stroumsa, G.G.

S. 83 A.11

Tarabochia Canavero, A.

S. 232 A.86

Tetz, M.

S. 27 A.66; A.69

Theiler, W.

S. 80 A.39; A.40

Tobin, T.H.

S. 247 A.64; A.66

Torchia, N.J.

S. 170 A.59; S. 227 A.64

Tresmontant, C.

S. 160 A.9; A.13; S. 163 A.25; S. 191 A.90; S. 193 A.96; S. 212 A.86; S. 219 A.27; S. 234 A.4

Trevett, C.

S. 116 A.41; S. 117 A.42; S. 118 A.53

Tröger, K.-W.

S. 3 A.9; S. 12 A.48; S. 131 A.31;
S. 166 A.43; S. 275 A.8

Turner, H.E.W.

S. 45 A.1; S. 60 A.85

Uhlhorn, G.

S. 188 A.73; S. 203 A.35; S. 210
A.74; S. 212 A.89; S. 243 A.46

Vallée, G.

S. 119 A.63

Vander Waerd, P.A.

S. 247 A.65

Verbeke, G.

S. 104 A.41

Vinzent, M.

S. 39 A.39; S. 42 A.60; S. 43 A.62;
S. 44 A.66

Vogel, C. de

S. 173 A.4

Walzer, R.

S. 42 A.55; A.56; S. 57; S. 49 A.23;
S. 216 A.9; A.11

Waszink, J.H.

S. 12; S. 138 A.5; S. 139 A.14; A.15;
S. 141 A.28; A.29; S. 145 A.48;
S. 151 A.13; S. 154 A.28; S. 163
A.25; S. 173 A.4; S. 174 A.8;
S. 175 A.11; S. 187 A.70; S. 193
A.101; S. 195 A.110; S. 196 A.1,
S. 202 A.30; S. 209 A.72; S. 210
A.74; S. 211 A.79; S. 212 A.89;
S. 223 A.48; S. 224 A.50; S. 225
A.56; A.58; S. 226 A.61; S. 229
A.69; S. 232 A.88; S. 233 A.89;
S. 257 A.1; S. 274 A.3; S. 277 A.17

Weigandt, P.

S. 102 A.28

Weiss, H.-F.

S. 231 A.78; A.80; S. 232 A.85

Whittaker, J.

S. 47 A.10; A.11; S. 175 A.11; S. 182
A.41; S. 184 A.53; S. 189 A.82;
S. 192 A.94; S. 194 A.107; S. 198
A.9

Wilken, R.L.

S. 40 A.46; S. 41 A.48; A.49; S. 42
A.56; A.57; S. 216 A.14; S. 295
A.14

Wilson, R.S.

S. 121 A.71

Wilson, R.T.

S. 246 A.63

Winden, J.C.M. van

S. 173 A.4; S. 176 A.18; S. 177 A.21;
S. 182 A.43; S. 185 A.61; S. 218
A.24; S. 220 A.32; S. 224 A.51;
S. 228 A.68; S. 229 A.71; S. 230
A.74; S. 249 A.80

Winston, D.

S. 227 A.63

Wolfson, H.A.

S. 247 A.66

Woltmann, J.

S. 71 A.148

Wyrwa, D.

S. 95 A.89; S. 162 A.23; S. 180
A.32

Young, F.

S. 137 A.4; S. 230 A.77; S. 231
A.82

Ziebritzki, H.

S. 86 A.28; A.30; S. 219 A.29

Zscharnak, L.

S. 110 A.1

3. Sachregister**Adoptianismus**

S. 48ff.; S. 266 A.50

Adversus Apelleiacos

S. 20ff.; S. 29f.; S. 38 A.30; S. 112
A.12

Aphairesis

S. 185

ἀγέννητος

S. 79; S. 167; S. 191 A.89; S. 228
A.67

anthropomorphes Gottesbild

S. 201; S. 278f.

Alexandria

S. 34ff.; S. 43; S. 143f.; S. 227;
S. 246; S. 260ff.; S. 284

Allegorie/Allegorese

S. 68; S. 72; S. 198 A.11

Antiochia

S. 132 A.35; S. 137f.; S. 139 A.15;
S. 148f.; S. 156 A.38; S. 284 A.40;
S. 297

apostolische Tradition

S. 115ff.; S. 131

- Arianismus
 S. 27f.; S. 30
 ἄρρητος
 S. 77f.; S. 79 A.34
 ἀρχή
 S. 27; S. 37 A.25; S. 73; S. 75; S. 79
 A.29; S. 82; S. 128 A.21; S. 167f.;
 S. 188 A.76; S. 215 A.8; S. 218;
 S. 233 A.89; S. 292
 Apophthegmata
 S. 110
 Astralleib
 S. 102ff.; S. 111; S. 130; S. 266ff.;
 S. 273 A.89; S. 296
 Aufstiegsapokalypse
 S. 270ff.
 Baum der Erkenntnis
 S. 54f.; S. 58ff.; S. 63f.
 Baum des Lebens
 S. 51f.
 Bilderverbot
 S. 151f.
 Chaldäische Orakel
 S. 105; S. 270 A.72; A.73
 christlich-philosophische Schullehre
 S. 38ff.; S. 123ff.; S. 154ff.; S. 274ff.;
 S. 287ff.
collegia
 S. 151
creatio continua
 S. 196ff.; S. 243 A.45
creatio ex nihilo
 S. 140f.; S. 146; S. 158; S. 161f.;
 S. 167 A.47; S. 170; S. 232; S. 236;
 S. 276; S. 285; S. 290
de censu animae contra Hermogenem
 S. 142; S. 234 A.4; S. 236; S. 243
 A.48
 "Doketen"
 S. 93
 δόξα
 S. 271ff.
 Eigenschaftslosigkeit der Materie
 S. 174ff.; S. 223; S. 228; S. 278f.
 Elemente
 S. 103ff.; S. 107ff.; S. 130; S. 139;
 S. 146; S. 224ff.; S. 230ff.
 Engel
 – angelus gloriosus (inclitus)
 S. 83ff.
 – als Bewohner der Sphären
 S. 270ff.
 – als Schöpfer des Menschen
 S. 92; S. 147
 – Feuerengel
 S. 22 A.35; A.36; S. 90ff.; S. 97f.;
 S. 100; S. 107; S. 113; S. 125;
 S. 128f.; S. 293; S. 296
 – Leiblichkeit der Engel
 S. 99ff.; S. 129; S. 270ff.; S. 296
 – Weltschöpferengel
 S. 83ff.; S. 90; S. 97ff.; S. 125; S. 127;
 S. 129; S. 293
 Ennoia
 S. 88
 ἐπανόρθωσις
 S. 97ff.
 Erde
 S. 70; S. 93; S. 101; S. 103ff.; S. 146;
 S. 219f.; S. 220ff.; S. 227ff.; S. 238;
 S. 246; S. 249; S. 252; S. 269f.;
 S. 273
 Erkenntnis Gottes
 S. 41; S. 71; S. 73ff.; S. 124ff.;
 S. 165f.; S. 194f.; S. 206; S. 207ff.;
 S. 212; S. 273 A.87; S. 277f.;
 S. 291f.
 Erkenntnis der Materie
 S. 180ff.; S. 292
 Phaneroeseis
 S. 1 A.1; S. 37; S. 110ff.; S. 120;
 S. 122; S. 131; S. 297
 φάντασμα
 S. 100; S. 108 A.61
 freier Wille
 S. 89; S. 242 A.42; S. 244 A.48;
 S. 252
 φυσικαὶ ἐννοιαί
 S. 61 A.90
 Gebot Gottes
 S. 54ff.; S. 58; S. 60f.; S. 65f.; S. 69;
 S. 91; S. 153f.; S. 251 A.87
 Gesetz
 S. 19; S. 42; S. 51; S. 54; S. 90ff.;
 S. 110 A.5; S. 127f.; S. 293f.
 Gestirnsphären
 S. 102ff.; S. 130; S. 260ff.; S. 282;
 S. 296
 Gnosis/Gnostizismus
 S. 2ff.; S. 9f.; S. 12f.; S. 25; S. 41;
 S. 48; S. 69f.; S. 87ff.; S. 92ff.;
 S. 97; S. 104 A.40; S. 118ff.;
 S. 125f.; S. 131f.; S. 164ff.;
 S. 167ff.; S. 200 A.21; S. 229
 A.70; S. 249ff.; S. 275f.; S. 281;
 S. 283; S. 285; S. 290

Gottebenbildlichkeit

S. 245ff.; S. 280f.

gute Werke

S. 52f.; S. 98; S. 296

Himmelfahrt Christi

S. 103; S. 107; S. 257ff.; S. 282f.;
S. 295

Inkarnation

S. 21 A.23; S. 32; S. 99ff.; S. 107ff.;
S. 129f.; S. 133; S. 258; S. 268f.;
S. 282; S. 296

Karthago

S. 20; S. 22f.; S. 26; S. 38; S. 84;
S. 109; S. 130; S. 132 A.35;
S. 138; S. 156 A.38; S. 284;
S. 297

Ketzertaufe

S. 26

κινεῖσθαι

S. 80f.

Kritik der Heiden am Christentum

S. 41f.; S. 78; S. 129f.; S. 200f.;
S. 215f.; S. 264; S. 288

Leib Christi

S. 99ff.; S. 122; S. 258; S. 259ff.;
S. 282f.; S. 296f.

Logos

S. 119; S. 206; S. 225 A.57; S. 227
A.64; S. 278; S. 293 A.11

Magnet/Magnetismus

S. 199ff.

Marcionitismus

– Abwertung der Welt

S. 63; S. 165 A.39; S. 285

– Antithesen

S. 65; S. 70

– Askese

S. 34ff.; S. 113; S. 153f.

– Beurteilung des Gesetzes

S. 54; S. 70; S. 127f.; S. 294

– Doketismus

S. 99ff.; S. 129f.; S. 268; S. 296

– Kanon

S. 25; S. 31ff.; S. 113; S. 121f.;
S. 130f.; S. 131 A.30; S. 295

– Kirche

S. 37; S. 44; S. 121f.; S. 131f.,
S. 133f.; S. 287; S. 297

– Schöpfung aus schlechter Materie

S. 179 A.32; S. 213 A.94

– Seelenlehre

S. 95; S. 251 A.89; S. 256; S. 296

– Weltschöpfer

S. 51; S. 56ff.; S. 60; S. 70f.; S. 73;
S. 82f.; S. 89; S. 98f.; S. 124;
S. 153f.; S. 276; S. 285; S. 289f.;
S. 295

– Unterscheidung zwischen Schöpfer
und transzendtem Gott

S. 62; S. 70ff.; S. 73; S. 82; S. 124;
S. 164ff.; S. 276; S. 283; S. 289f.

Makrokosmos

s. Mikrokosmos

materia jacta

S. 207ff.

μετάνοια

S. 84; S. 88; S. 96 A.91; S. 127

Mikrokosmos

S. 235ff.; S. 280

monarchischer Episkopat

S. 115ff.; S. 131

Montanismus

S. 116ff.; S. 121; S. 131; S. 153 A.24

μῦθος

S. 67 A.122; S. 68; S. 72; S. 98 A.8;
S. 295

Naassener

S. 93 A.72

“nackte Materie”

S. 185; S. 294

noetische Welt

S. 83ff.; S. 95f.; S. 103; S. 125ff.;
S. 180ff.; S. 266; S. 269ff.; S. 293ff.

Ophiten

S. 232

orthos logos

s. *recta ratio*

ὄχημα

S. 104ff.; S. 273 A.89

Paradies

S. 50ff.; S. 63; S. 70ff.; S. 91; S. 124;
S. 147 A.63; S. 251 A.87; S. 252

Peraten

S. 200 A.21

pictor

S. 150ff.

Pleroma

S. 87f.; S. 89 A.47; S. 97; S. 169f.;
S. 250 A.86

Pneuma

S. 102; S. 110ff.; S. 224f.; S. 238f.;
S. 245ff.; S. 280ff.

Präexistenzchristologie

S. 84; S. 99; S. 103ff.; S. 265f.; S. 267

Prinzip/Prinzipien

S. 7; S. 12; S. 18f.; S. 27ff.; S. 37;
S. 43; S. 73f.; S. 78ff.; S. 82; S. 89;
S. 125ff.; S. 129; S. 132; S. 163;
S. 165; S. 166ff.; S. 184f.; S. 203;
S. 214ff.; S. 218ff.; S. 226; S. 230;
S. 233; S. 234ff.; S. 274; S. 276f.;
S. 279; S. 284f.; S. 290ff.

Prophetie

S. 115ff.; S. 131f.; S. 262ff.; S. 297

recta ratio

S. 174; S. 181ff.

Rom

S. 17ff.; S. 24; S. 26; S. 34ff.; S. 37f.;
S. 40f.; S. 48ff.; S. 78; S. 83;
S. 109; S. 284 A.40

Schriftauslegung

S. 6; S. 12; S. 45ff.; S. 78; S. 124;
S. 143f.; S. 146f.; S. 153f.; S. 214ff.;
S. 237ff.; S. 259ff.; S. 279ff.; S. 282;
S. 290; S. 294f.

Seele

– göttliche Seele

S. 201ff.; S. 278; S. 293f.

– menschliche Seele

S. 6f.; S. 22ff.; S. 89ff.; S. 128f.;
S. 142f.; S. 147; S. 234ff.; S. 280ff.;
S. 293f.

– Urseele

S. 186ff.; S. 234ff.; S. 278; S. 285

– Weltseele

S. 188; S. 205ff.; S. 234ff.; S. 241f.;
S. 278ff.; S. 293f.

Sethianer

S. 200 A.21

σκύνωμα

S. 261ff.; S. 267 A.56

Sonnenleib Christi

S. 259ff.; S. 282f.; S. 296f.

Sophia

S. 87f.; S. 97; S. 168 A.53; S. 229
A.70; S. 252 A.97

speculum materiae

S. 210ff.; S. 221; S. 240

Stoa

S. 46; S. 61 A.90; S. 80f.; S. 108
A.65; S. 181f.; S. 186; S. 199

Sünde

S. 50ff.; S. 68ff.; S. 90ff.; S. 100;
S. 128f.; S. 233; S. 234ff.; S. 258;
S. 280ff.; S. 293f.

Syllogismen

S. 1 A.1; S. 9; S. 25; S. 37f.; S. 45ff.;
S. 73; S. 78; S. 124; S. 291; S. 295

Syntagma des Hippolyt

S. 28ff.

Transzendenz Gottes

S. 13; S. 73ff.; S. 82; S. 85ff.; S. 97;
S. 124ff.; S. 126ff.; S. 134; S. 158ff.;
S. 164; S. 198ff.; S. 269ff.; S. 274ff.;
S. 278ff.; S. 289ff.

Unsterblichkeit des Menschen

S. 63ff.; S. 239; S. 243f.; S. 245ff.;
S. 251ff.

ὑποκείμενον

S. 184 A.56; S. 194 A.107; S. 195
A.109; S. 205 A.48; A.49; S. 227
A.64

Ursache des Todes

S. 58ff.; S. 63ff.; S. 69; S. 237ff.

Verklärung Christi

S. 272ff.; S. 296f.

verlorenes Schaf

S. 84; S. 88f.; S. 125

via negationis

S. 184

Visionen

S. 79 A.30; S. 111ff.; S. 115ff.;
S. 118ff.

Weissagungsbeweis

S. 78ff.; S. 98; S. 110; S. 124; S. 260;
S. 264ff.; S. 282; S. 295

Weltentstehung

S. 6; S. 43; S. 82ff.; S. 125;
S. 158ff.; S. 196ff.; S. 274ff.;
S. 290; S. 292f.

Wesen Gottes

S. 43; S. 47; S. 50ff.; S. 68ff.; S. 124f.;
S. 158ff.; S. 164ff.; S. 173; S. 193;
S. 198ff.; S. 255f.; S. 274ff.;
S. 289ff.

Wiederverheiratung

S. 152ff.

SUPPLEMENTS TO VIGILIAE CHRISTIANAE

1. Tertullianus. *De idololatria*. Critical Text, Translation and Commentary by J.H. Waszink and J.C.M. van Winden. Partly based on a Manuscript left behind by P.G. van der Nat. 1987. ISBN 90 04 08105 4
2. Springer, C.P.E. *The Gospel as Epic in Late Antiquity*. The *Paschale Carmen* of Sedulius. 1988. ISBN 90 04 08691 9
3. Hoek, A. van den. *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis*. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model. 1988. ISBN 90 04 08756 7
4. Neymeyr, U. *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert*. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte. 1989. ISBN 90 04 08773 7
5. Hellemo, G. *Adventus Domini*. Eschatological Thought in 4th-century Apses and Catecheses. 1989. ISBN 90 04 08836 9
6. Rufin von Aquileia. *De ieiunio* I, II. Zwei Predigten über das Fasten nach Basileios von Kaisareia. Ausgabe mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen von H. Marti. 1989. ISBN 90 04 08897 0
7. Rouwhorst, G.A.M. *Les hymnes pascales d'Éphrem de Nisibe*. Analyse théologique et recherche sur l'évolution de la fête pascale chrétienne à Nisibe et à Édesse et dans quelques Églises voisines au quatrième siècle. 2 vols: I. Étude; II. Textes. 1989. ISBN 90 04 08839 3
8. Radice, R. and D.T. Runia. *Philo of Alexandria*. An Annotated Bibliography 1937–1986. In Collaboration with R.A. Bitter, N.G. Cohen, M. Mach, A.P. Runia, D. Satran and D.R. Schwartz. 1988. repr. 1992. ISBN 90 04 08986 1
9. Gordon, B. *The Economic Problem in Biblical and Patristic Thought*. 1989. ISBN 90 04 09048 7
10. Prosper of Aquitaine. *De Providentia Dei*. Text, Translation and Commentary by M. Marcovich. 1989. ISBN 90 04 09090 8
11. Jefford, C.N. *The Sayings of Jesus in the Teaching of the Twelve Apostles*. 1989. ISBN 90 04 09127 0
12. Drobner, H.R. and Klock, Ch. *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*. 1990. ISBN 90 04 09222 6
13. Norris, F.W. *Faith Gives Fullness to Reasoning*. The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen. Introduction and Commentary by F.W. Norris and Translation by Lionel Wickham and Frederick Williams. 1990. ISBN 90 04 09253 6
14. Oort, J. van. *Jerusalem and Babylon*. A Study into Augustine's *City of God* and the Sources of his Doctrine of the Two Cities. 1991. ISBN 90 04 09323 0
15. Lardet, P. *L'Apologie de Jérôme contre Rufin*. Un Commentaire. 1993. ISBN 90 04 09457 1
16. Risch, F.X. *Pseudo-Basilii: Adversus Eunomium IV-V*. Einleitung, Übersetzung und Kommentar. 1992. ISBN 90 04 09558 6

17. Klijn, A.F.J. *Jewish-Christian Gospel Tradition*. 1992. ISBN 90 04 09453 9
18. Elanskaya, A.I. *The Literary Coptic Manuscripts in the A.S. Pushkin State Fine Arts Museum in Moscow*. ISBN 90 04 09528 4
19. Wickham, L.R. and Bammel, C.P. (eds.). *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*. Essays in Tribute to George Christopher Stead. 1993. ISBN 90 04 09605 1
20. Asterius von Kappadokien. *Die theologischen Fragmente*. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung und Kommentar von Markus Vinzent. 1993. ISBN 90 04 09841 0
21. Hennings, R. *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11-14*. 1994. ISBN 90 04 09840 2
22. Boeft, J. den & Hilhorst, A. (eds.). *Early Christian Poetry*. A Collection of Essays. 1993. ISBN 90 04 09939 5
23. McGuckin, J.A. *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy*. Its History, Theology, and Texts. 1994. ISBN 90 04 09990 5
24. Reynolds, Ph.L. *Marriage in the Western Church*. The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods. 1994. ISBN 90 04 10022 9
25. Petersen, W.L. *Tatian's Diatessaron*. Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship. 1994. ISBN 90 04 09469 5
26. Grünbeck, E. *Christologische Schriftargumentation und Bildersprache*. Zum Konflikt zwischen Metapherninterpretation und dogmatischen Schriftbeweistraditionen in der patristischen Auslegung des 44. (45.) Psalms. 1994. ISBN 90 04 10021 0
27. Haykin, M.A.G. *The Spirit of God*. The Exegesis of 1 and 2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century. 1994. ISBN 90 04 09947 6
28. Benjamins, H.S. *Eingeordnete Freiheit*. Freiheit und Vorsehung bei Origenes. 1994. ISBN 90 04 10117 9
29. Smulders s.j., P. (tr. & comm.). *Hilary of Poitiers' Preface to his Opus historicum*. 1995. ISBN 90 04 10191 8
30. Kees, R.J. *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio catechetica Gregors von Nyssa*. 1995. ISBN 90 04 10200 0
31. Brent, A. *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century*. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop. 1995. ISBN 90 04 10245 0
32. Runia, D.T. *Philo and the Church Fathers*. A Collection of Papers. 1995. ISBN 90 04 10355 4
33. De Coninck, A.D. *Seek to See Him*. Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas. 1996. ISBN 90 04 10401 1
34. Clemens Alexandrinus. *Protrepticus*. Edidit M. Marcovich. 1995. ISBN 90 04 10449 6
35. Böhm, T. *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg*. Philosophische Implikationen zu *De vita Moysis* von Gregor von Nyssa. 1996. ISBN 90 04 10560 3

36. Vinzent, M. *Pseudo-Athanasius, Contra Arianos IV*. Eine Schrift gegen Asterius von Kappadokien, Eusebius von Cäsarea, Markell von Ankyra und Photin von Sirmium. 1996. ISBN 90 04 10686 3
37. Knipp, P.D.E. *'Christus Medicus' in der frühchristlichen Sarkophagskulptur*. Ikonographische Studien zur Sepulkralkunst des späten vierten Jahrhunderts. *In Preparation*.
38. Lössl, J. *Intellectus gratiae*. Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo. 1997. ISBN 90 04 10849 1
39. Markell von Ankyra. *Die Fragmente. Der Brief an Julius von Rom*. Herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Markus Vinzent. 1997. ISBN 90 04 10907 2
40. Merkt, A. *Maximus I. von Turin*. Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext. 1997. ISBN 90 04 10864 5
41. Winden, J.C.M. van. *Archè*. A Collection of Patristic Studies by J.C.M. van Winden. Edited by J. den Boeft and D.T. Runia. 1997. ISBN 90 04 10834 3
42. Stewart-Sykes, A. *The Lamb's High Feast*. Melito, *Peri Pascha* and the Quartodeciman Paschal Liturgy at Sardis. 1998. ISBN 90 04 11236 7
43. Karavites, P. *Evil, Freedom and the Road to Perfection in Clement of Alexandria*. 1999. ISBN 90 04 11238 3
44. Boeft, J. den and M.L. van Poll-van de Lisdonk (eds.). *The Impact of Scripture in Early Christianity*. 1999. ISBN 90 04 11143 3
45. Brent, A. *The Imperial Cult and the Development of Church Order*. Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian. 1999. ISBN 90 04 11420 3
46. Zachhuber, J. *Human Nature in Gregory of Nyssa*. Philosophical Background and Theological Significance. 1999. ISBN 90 04 11530 7
47. Lechner, Th. *Ignatius adversus Valentinianos?* Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien. 1999. ISBN 90 04 11505 6
48. Greschat, K. *Apelles und Hermogenes*. Zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts. 1999. ISBN 90 04 11549 8
49. Drobner, H.R. *Augustinus von Hippo: Sermones ad populum*. Überlieferung und Bestand - Bibliographie - Indices. 1999. ISBN 90 04 11451 3
50. Hübner, R.M. *Der paradox Eine*. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert. Mit einem Beitrag von Markus Vinzent. 1999. ISBN 90 04 11576 5